

Institut Universitaire Européen  
Département de Sciences Politiques et Sociales

LA FRATERNITÉ : UN CONCEPT POLITIQUE ?  
ESSAI SUR UNE NOTION DE JUSTICE  
POLITIQUE ET SOCIALE

---

*Jury*

Luc Boltanski  
Ecole des Hautes Etudes  
en Sciences Sociales, Paris

Klaus Eder (directeur adjoint)  
Institut Universitaire Européen,  
Florence  
Humboldt Universität zu Berlin

Jean Leca  
Institut d'Etudes Politiques de  
Paris

Steven Lukes  
Institut Universitaire Européen,  
Florence  
Balliol College, Oxford

Onora O'Neill  
Newnham College, Cambridge

*par*

Véronique  
Munoz Dardé

---

*Thèse*  
présentée pour  
l'obtention du doctorat en  
sciences  
politiques et sociales

*Sous la direction de*  
monsieur le professeur  
Steven Lukes

Florence  
Janvier 1994

European University Institute



30001006323861







# LA FRATERNITÉ : UN CONCEPT POLITIQUE ?

## ESSAI SUR UNE NOTION DE JUSTICE

### POLITIQUE ET SOCIALE

---

#### *Jury*

Luc Boltanski  
Ecole des Hautes Etudes  
en Sciences Sociales, Paris

Klaus Eder (directeur adjoint)  
Institut Universitaire Européen,  
Florence  
Humboldt Universität zu Berlin

Jean Leca  
Institut d'Etudes Politiques de  
Paris

Steven Lukes  
Institut Universitaire Européen,  
Florence  
Balliol College, Oxford

Onora O'Neill  
Newnham College, Cambridge

LIB  
320.01  
MUN



#### *par*

Véronique  
Munoz Dardé

*Thèse*  
présentée pour  
l'obtention du doctorat en  
sciences  
politiques et sociales

*Sous la direction de*  
monsieur le professeur  
Steven Lukes

Florence  
Janvier 1994



## INTRODUCTION



## REMERCIEMENTS

---

Une thèse est un exercice solitaire ; le présent travail ne fait pas exception. Il n'aurait toutefois pu être mené à bien sans le concours, le savoir et les conseils de bien des personnes.

Ma première dette est à l'égard de mes amis de l'Institut Universitaire Européen. Je dois d'avoir sophistiqué et développé bien des arguments à la patiente lecture et la discussion qui en ont été effectuées, tout particulièrement par Ian Carter, Maurice Glasman, Philippe Marlière, Enric Porqueres i Gene, John Stanton-Ife, et les professeurs Gunther Teubner et Klaus Eder.

J'ai par ailleurs bénéficié de l'aide et des encouragements de plusieurs chercheurs. Parmi ces derniers, je veux souligner l'érudition et l'enthousiasme d'Annie Geffroy, qui a relu et corrigé plusieurs parties, et qui m'a permis de consulter à l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud la base de données *Frantext*. Sur un mode différent, l'accueil sceptique mais empreint de professionnalisme que m'a réservé Lucien Jaume au CEVIPOF m'a obligée à mieux répondre à certaines objections, et donc à affiner ma pensée. La quatrième partie de ce travail a d'autre part été substantiellement améliorée après les commentaires écrits détaillés qu'a formulés Charles Larmore, à partir d'une première version en anglais que je lui avais soumise. Georgette et André Xoual ont pour

leur part apporté leur bienveillante vigilance, pour m'obliger à ne pas trop mutiler la langue française.

Le professeur Leca a été mon premier correspondant en France. Plusieurs directions que j'ai prises dans cette thèse ont été induites par de longues conversations avec lui ; je lui sais gré autant de sa générosité intellectuelle que de l'accueil compréhensif et chaleureux que j'ai rencontré auprès de lui.

À Steven Lukes, qui a dirigé ce travail, et aux côtés de qui j'ai pour la première fois, en 1989 à Dubrovnik, entendu parler de fraternité, je dois un appui constant et non dogmatique, mais aussi et surtout d'avoir créé, dans son séminaire hebdomadaire à l'Institut Universitaire Européen, le milieu intellectuel dans lequel j'ai appris beaucoup de ce que je sais de philosophie politique contemporaine.

Enfin un dernier remerciement va à ma fille, qui a grandi pendant que j'écrivais, et qui m'a portée, plus que quiconque, à m'interroger sur ce que serait une société non seulement plus fraternelle mais aussi plus *sororale*.

« Votre projet de fraternité universelle est un leurre, ou un droit d'aînesse si fort que vous prenez tout et ne laissez rien aux autres. » Du concept — universel — à la métaphore des frères, et à l'(in)juste inégalité entre eux, la phrase, lue au détour d'un chapitre de *L'ami des hommes*<sup>1</sup>, suscite une série de question à laquelle cette thèse s'est donné pour objet de répondre : quel est le sens du mot *fraternité* ? Quel est l'importance de l'idée ? Quels sont ses paradoxes ? Comment peuvent-ils être résolus, ou pour le moins formulés en termes suffisamment clairs, pour que la *fraternité*, ce troisième moment délaissé, pas vraiment mal aimé mais peu pensé,

---

<sup>1</sup> Mirabeau (le Marquis de). *L'ami des hommes ou traité de la population*. (Avec une préface et une notice biographique par M. Rouxel). Paris : Guillaumin et Cie, 1883, p. 430. La phrase expose les objections dont le Marquis de Mirabeau imagine qu'elles seront avancées contre sa théorie d'économie politique : « Mais, dira-t-on, ... votre projet de fraternité universelle est un leurre ... ».

puisse devenir le lieu de réflexions théoriques comparables à celles des deux premiers termes de la triade qui pose les fondements de la citoyenneté contemporaine : *liberté, égalité, fraternité* ?

Les usages du mot sont nombreux ; il apparaît fréquemment dans le discours politique ou théorique. De ces moments où il figure — au sens presque théâtral du mot : il n'est placé là qu'à mode de figurant, sans qu'il dise un texte théorique explicite — il aurait pu être établi une taxinomie presque infinie, que Borgès aurait peut-être appréciée. L'« esprit de fraternité », auquel la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme fait une si belle place, n'en aurait pas pour autant pris corps théorique.

C'est donc ce corps théorique, ce contenu conceptuel qui est visé. Quelle est la *vocation de la philosophie politique* ? A cette question qui paraphrase Weber, la réponse ici apportée voudrait s'inscrire dans les pas d'Eric Weil : « Nous nous sommes efforcé de parler de politique sans perdre de vue que nous parlons de philosophie. ... La philosophie a affaire aux questions, aux problèmes, plus qu'aux réponses. Elle explicite le contenu des ces problèmes à l'aide de concepts. » <sup>2</sup>

Or la première tâche consiste en l'élucidation, en la clarification de ces concepts propres au politique. Le travail qui suit part, dans ce contexte, d'une double intention. Dans un premier temps, il s'agit de montrer que la *fraternité* constitue l'un des concepts essentiels de la pensée philosophique du politique, de la pensée sur la spécificité

<sup>2</sup> Weil, Eric. *Philosophie politique*. Paris : Vrin, 1984 (4<sup>ème</sup> édition), p. 9.



du politique. Dans un second temps, je voudrais autant que possible donner la parole théorique au concept, signaler quels en sont les sens différents et les interprétations de nature aporétique ou paradoxale, proposer des solutions à ces apories ; en un mot : il s'agit de détourner la *fraternité* de son rôle de simple comparse aléatoire de la trilogie républicaine, et d'en faire un acteur à part entière de la réflexion philosophique sur le politique.

Si le projet aboutit, alors la présence philosophique pleine de la *fraternité* surgira du développement des arguments mêmes. Leur cheminement devrait nous permettre d'arriver, dans le contexte de la citoyenneté contemporaine, à la thèse essentielle de l'œuvre citée d'Eric Weil : « Le sens de l'État est dans l'existence de l'individu libre et raisonnable. »<sup>3</sup> De cette thèse, il existe un corollaire : l'État peut *permettre* à l'individu de mener une vie sensée, en procurant les conditions institutionnelles nécessaires aux deux moyens par quoi celle-ci se constitue : le travail sensé (en premier lieu sur soi et sur les rapports à autrui), et la discussion raisonnable.

Telle est l'intention du travail qui suit, qui doit cependant commencer par poser les ciments mêmes sur lesquels il sera édifié, en tout premier lieu en montrant qu'il est possible et légitime d'effectuer une telle réflexion au travers d'un concept, par delà la différence des contextes dans lesquels il est employé. C'est ce à quoi s'emploie le premier chapitre de ma première partie : (« Concepts et contextes. Pour la philosophie politique »).

<sup>3</sup> Weil, Eric, *op. cit.*, p. 257.

Une seconde objection restera alors à lever qui, acceptant la légitimité d'une telle entreprise, refuserait au mot *fraternité* le statut conceptuel permettant une véritable réflexion de philosophie politique (parce qu'il ne s'agirait pas d'un concept, mais d'une métaphore, ou parce que le concept serait trop friable) ; c'est cette objection qu'examinera en détail le second chapitre (« La métaphore fraternelle. Du concept essentiellement incontesté à la fraternité politique »).

Au terme de cette première partie de la réflexion, nous serons en mesure d'apporter une réponse à la question qui a servi de titre à toute la première section de la thèse (« La *fraternité* : un concept " essentiellement incontesté " ou un concept politique à part entière ? »). Nous aurons examiné comment et à quelles conditions le concept peut alimenter une réflexion philosophique sur le politique, et les caractéristiques qu'il y revêt.

Une seconde partie établira une réflexion illustrative sur l'évolution sémantique du concept de *fraternité*, sur la constance de certaines interrogations politiques et sociales, mais aussi sur les changements opérés dans la conception même de la construction d'un avenir fraternel commun, pour retracer « la nouvelle conceptuelle induite par les usages historiques ».

Dans une troisième partie transitoire, plus rapide, nous retrouverons le concept de fraternité, qui aura été reconstruit conceptuellement autour de trois conceptions essentielles, ensuite illustrées dans certains usages historiques, pour préciser les termes du « contrat fraternel » sur lequel s'appuie la fraternité-

contractualiste, la conception de la personne, de l'identité, du pluralisme qui s'en dégagent. Ceci sera effectué en présentant « La fraternité-contractualiste face à ses rivales ». Il sera visé à préciser ainsi les caractéristiques de la fraternité-contractualiste, tout comme à répondre à certaines des objections auxquelles l'idée d'un contrat entre frères libres et égaux est confrontée dans la philosophie politique contemporaine.

Cette réponse sera toutefois essentiellement complétée et illustrée dans le développement qui suit, consacré à l'idée de sororité. Les questions de justice et de tolérance — et de compatibilité entre ces deux termes — dégagées au terme de la troisième partie y seront reprises, pour répondre à une question finale, objet de la quatrième et dernière partie, où il sera demandé si, et à quelles conditions, les sœurs sont des frères, dans la *fraternité*. J'ai choisi de placer ce dernier volet de la réflexion sous un titre qui résumera l'intention et l'inspiration kantienne de la thèse dans son ensemble, à laquelle il doit servir de — longue — conclusion : « Exercice de raisonnement pratique sur la question de la sororité. Pour un féminisme à racine kantienne. » <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Dans l'ensemble de ce travail, le système de citations adopté vise à distinguer les soulignés déjà présents dans le texte, et reproduits en *italiques*, des soulignés que j'ai ajoutés pour attirer l'attention sur un élément particulier, pour lesquels a été utilisé le souligné typographique. Pour les distinguer des titres d'articles entre guillemets, et de mes propres commentaires, les citations en note figurent dans un caractère différent du reste du texte. Par ailleurs, sauf indication contraire, les textes cités dans une langue autre que le français ont été traduits par mes soins. Enfin, j'ai respecté l'orthographe des sources imprimées consultées (particulièrement pour les documents historiques).



## **PREMIÈRE PARTIE**

**La fraternité :  
un concept « essentiellement  
incontesté » ou un concept  
politique à part entière ?**



## **I. CONCEPTS ET CONTEXTES. POUR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.**

---

*[I]l faut parler maintenant de la fragilité propre du politique, qui se reflète, entre autres, dans la fragilité de ses concepts (liberté, égalité, fraternité...).*

*Paul Ricœur. « Morale, éthique et politique »*

*[I]l y a toujours possibilité d'un nouveau progrès pour celui qui vit dans le progrès ; aucun de ceux qui meurent ne parvient jamais au sommet puisque celui-ci est situé dans l'infini. Abraham ou les paysans d'autrefois sont morts « vieux et comblés par la vie » parce qu'ils étaient installés dans le cycle organique de la vie, parce que celle-ci leur avait apporté au déclin de leurs jours tout le sens qu'elle pouvait leur offrir et parce qu'il ne subsistait aucune énigme qu'ils auraient encore voulu résoudre. Ils pouvaient donc se dire « satisfaits de la vie ». L'homme civilisé au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir « las » de la vie et non pas « comblé » par elle. En effet il ne peut jamais saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa « progressivité » dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification. ... Le problème qui se pose alors [est] quelle est la vocation de la science dans l'ensemble de la vie humaine et quelle est sa valeur ?*

*Max Weber. Le savant et le politique.*

### **1. Contexte et sens ; quelques réflexions.**

Le tableau saisit tout d'abord par sa simplicité, la ligne rapide et vibrante qui prête sa courbe délicate à habits et gestes, et par l'intensité de la lumière qui semble en émaner. Une chaste Vierge y reçoit la nouvelle de sa maternité, avec une pudeur qui lui fait tourner le cou pour échapper à l'intensité de la révélation, ou à celle

du regard du messager divin. Ce dernier est agenouillé, comme un page présentant une missive à une jeune noble. La scène, traitée dans un ton aux réminiscences byzantines, a été située par Simone Martini sur fond doré<sup>5</sup>. L'instant de l'Annonciation faite à la Vierge constitue ainsi un moment du temps, avec les émotions et troubles qui l'accompagnent, mais cet instant est suspendu sur fond d'éternité. L'absence de contexte crée une impression d'atemporalité. De la scène intimiste entre deux jeunes gens, il a été fait un message de foi.

Placé devant ces conventions qu'il ne comprend plus, le spectateur agnostique du vingtième siècle est saisi par cette jeune femme gracile, par l'élégance effarouchée de la pose ; il remarque les éléments de faste mondain qui l'entourent, le marbre du trône sur lequel elle est assise, la souplesse animée des habits, le cadre gothique. Le texte religieux devient opaque, le temps n'est plus celui de l'éternité, mais de l'œuvre contemplée, dans son histoire et dans sa présence. La scène parle de maternité adolescente, de notre idée de la Sienne du quatorzième siècle, de la beauté glacée des salles de musée. Elle reflète les préoccupations esthétiques, les notions de celui qui la contemple, plus que les concepts, les intentions du peintre, maintenant en grande partie méconnues.

La rôle de l'historien de l'art, du spécialiste de l'esthétique, peut alors s'inscrire dans différentes directions. L'une d'elles consiste à essayer de retrouver dans leur authenticité l'intention et le contexte d'origine, derrière les épaisseurs de temps et de méconnaissance qui

<sup>5</sup> Le tableau ici décrit se trouve au Musée des Offices, à Florence.



les ont déformés. Dans cette tâche, il pourra déchiffrer le discours de légitimité sociale derrière le texte religieux, mais surtout, il montrera comment l'absence de contexte, de fonds, dans le tableau, contribue à l'exceptionnalité du texte, absence de contexte qui modifie et crée le sens, pour parler d'éternel.

Ce faisant, il se trouvera amené à souligner comment, dès que l'on quitte les cercles où certaines conventions sont lisibles, un fonds doré ne renvoie qu'à un choix de couleur. L'illusion de la mise en lumière de concepts universels sur fonds d'éternité, de la subordination du contexte à la force éternelle du texte, s'épuise dans l'évidence de la présence chromatique du contexte-fonds, cet éclatant doré qui emplit l'espace, sans plus transmettre au spectateur actuel son message d'absolu. Le contenu conceptuel voulu par Simone Martini est hors de portée, après le passage du temps, et seul un travail de traduction et d'exégèse, trahissant d'ailleurs nécessairement dans sa pureté l'intention de l'auteur, peut nous le rendre accessible, sinon présent.

Portée à l'extrême, cette conscience socio-historique aiguë engendrera l'obsession des origines : il faudra refuser, telles souillures successives du temps, toutes les épaisseurs de lecture qui déforment la compréhension du tableau, tous ces regards posés sur l'œuvre et qui constituent autant de filtres à écarter, pour lui rendre l'éclat, l'exceptionnalité de la création. Elle portera aussi à mettre en exergue les discontinuités, marquées par les changements de contexte social, intellectuel, stylistique, et, peut-être, à attribuer à ces conditions contextuelles, plutôt qu'à l'entendement et la sensibilité au Beau de l'artiste, les caractéristiques de l'œuvre. L'on opposera

ainsi la Marie jeune et éternelle de Martini, suspendue dans un instant indéfini du temps, à cette autre Vierge usée et sans grâce que Masaccio situe, un siècle plus tard, dans une architecture à l'austère équilibre de la première renaissance. Les fresques de Masaccio, dont l'enseignement semble être que rien n'est éternel que la contingence, seront ainsi envisagées dans l'évolution du rapport au savoir, à la science, à l'architecture et à la religion d'un monde social et intellectuel florentin en pleine transformation, dont elles constitueront essentiellement l'expression « idéologique ». Le nouveau réalisme de l'art, l'approche objective de la politique préconisée par Machiavel et la crise de la moralité conventionnelle y seront présentés comme inséparables, chacun de ces éléments expliquant l'autre.

Plus attentive à l'intention subjective du peintre, une seconde approche montrera comment celle-ci est certes conditionnée par ce contexte idéologique, mais que ce qui rend Masaccio classique, par exemple, ne se situe pas dans l'expression fidèle des conventions sociales de son temps, qui en seraient le véritable auteur, mais précisément la rupture, le retournement de certaines conventions (l'éternelle jeunesse de la Vierge), au sein même du discours, des thèmes du moment (le sujet classique de la crucifixion).

Enfin une troisième attitude, radicalement opposée, consisterait à ne jeter sur l'œuvre qu'un regard éminemment technique et conceptuel, à en thésauriser les nouveautés picturales, stylistiques, idéelles, pour un recueil non écrit où l'histoire de la production artistique suivrait une ligne de progression quasi constante, et qui constituerait un corpus de solutions classiques au

problème de la représentation de la beauté. Dans cette troisième optique, l'histoire de l'art devient l'histoire de l'Art, dont la vie est indépendante de la main qui peint et de l'individu qui conçoit ; qui n'utilise chaque esprit, chaque corps pensant et créateur d'artiste que comme l'un des lieux de la manifestation de quelque chose de plus profond qu'eux, qui les précède et leur survit : le Beau. Dans cette perspective, il pourra être assigné une supériorité technique à Masaccio sur Simone Martini, car le second aura, par exemple, mieux résolu les problèmes de perspective, de mise en scène de l'architecture, introduit le portrait réaliste.

Dans tous les cas, l'interrogation commencera par ces questions : Qui parle, dans l'œuvre d'art ? La société de l'époque, le peintre, le Beau, ou le spectateur ? Qui en est l'auteur ? Le discours et ses conventions, l'individu qui peint, le sentiment esthétique (éternel), ou bien chaque personne qui lit le tableau de nouveau, et en recrée le texte, ajoutant ainsi des sens infinis à l'œuvre ? (Dans ce dernier cas, les sens du texte se superposent tels des palimpsestes successifs, chacun affectant la lecture du prochain." Ainsi, pour prendre un exemple immédiat, si une œuvre d'art est utilisée par un mouvement politique, par une entreprise publicitaire, son sens en est changé, indépendamment de l'intention et des conventions d'origine).

Des réponses apportées à ces interrogations portant sur le sujet du discours artistique dépendra la conception de ce que l'acte du discours artistique fait, et de ses effets. L'histoire de l'art et la réflexion esthétique semblent pourtant se refuser à la radicalité du choix ; souvent, les savoirs qu'impliquent les différentes approches

au récit artistique ici ébauchées, sont noués, pour une connaissance aux facettes multiples. Il suffit toutefois de passer du discours artistique au discours philosophique, pour que ces alternatives s'affirment et se scindent. Née dans la fascination du verbe, la philosophie est en effet divisée, semble-t-il dès ses commencements, entre l'espoir insensé de parvenir à des concepts éternels, sur fonds doré d'éternité, des concepts accessibles à tous, partout, de tout temps, et le scepticisme impitoyable auquel cet espoir est en butte, et qu'expriment dans toute son acuité, dans la philosophie contemporaine, les multiples disciples de Wittgenstein, à la recherche d'usages et non de sens.

Avons nous accès aux modes de philosopher de générations précédentes, voire lointaines ? Que pouvons nous connaître de leur langage politique, et du lourd bagage de référents qu'elles transmettent au nôtre ? Mais encore, quels enseignements tirer des modifications conceptuelles, quant à l'évolution du monde socio-politique dans lequel elles prennent place, d'abord, et quant à leur dimension morale, ensuite ? Inversement, dans quelle mesure l'apparition de sens nouveaux ouvre-t-elle des voies jusqu'alors inaperçues pour penser, imaginer le politique, et même, disent certains, *constituer* les croyances et comportements politiques <sup>6</sup> ?

---

<sup>6</sup> C'est la perspective adoptée deux publications récentes en langue anglaise (Ball, Terence - Farr, James et Russell L., Hanson. *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. Ball, Terence. *Transforming Political Discourse. Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford : Basil Blackwell, 1988). L'activité politique est « constituée linguistiquement », mais surtout, dit Terence Ball, les discours politiques « font de nous ce que nous sommes, en tant que citoyens et agents politiques », ce qui semble accorder à l'élément sémantique une place surdéterminante.

Enfin et surtout, l'histoire de la pensée est-elle mieux décrite comme l'histoire de différentes réponses à des questions constantes, ou comme un processus d'évolution de ces questions mêmes ? L'histoire des idées et la philosophie semblent hoqueter interminablement sur ces interrogations, irrémédiablement partagées entre les goûts de l'archéologue collectionneur d'idées et les questions et certitudes des analystes, vivant dans l'éternité de la cohérence logique des controverses philosophiques.

Ces derniers partagent à jamais l'illusion de Descartes, telle que l'a décrite Alasdair MacIntyre<sup>7</sup> : ce sujet qui croit toucher à la pure

---

<sup>7</sup> MacIntyre, Alasdair. « Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. » *The Monist*. 60. N. 4 (1977) : pp. 453-72. Cf. p. 456-57 : « [Descartes] ne se rend pas compte que parmi les caractéristiques de l'univers dont il n'est pas en train de douter figure sa propre capacité non seulement à faire usage des langues française et latine, mais aussi à exprimer les mêmes pensées dans ces deux langues ; par conséquent, il ne soumet pas à doute ce qu'il a hérité dans et par ces langues, à savoir une façon d'organiser à la fois la pensée et le monde, qui s'exprime dans un ensemble de mots ayant un sens. Ces sens ont une histoire ; le latin du dix-septième siècle porte les traces de son usage comme langue de la scolastique, tout comme la scolastique avait elle même été influencée par le latin des douzième et treizième siècles. C'est peut-être parce que la présence de ses deux langues était invisible au Descartes du *Discours* et des *Méditations* qu'il n'a pas non plus perçu ... combien de ce qu'il prenait pour les réflexions spontanées de son propre esprit n'était en fait qu'une répétition de phrases et d'expressions des manuels dans lesquels il s'était formé. Jusqu'au *cogito* qui se trouve dans Saint Augustin. » (« [Descartes] does not recognise that among the features of the universe which he is not putting in doubt is his own capacity not only to use the French and the Latin languages, but even to express the same thought in both languages; and as a consequence he does not put in doubt what he has inherited in and with these languages, namely, a way of ordering both thought and the world expressed in a set of meanings. These meanings have a history; seventeenth-century Latin bears the marks of having been the language of scholasticism, just as scholasticism was itself marked by the influence of twelfth and thirteenth-century Latin. It was perhaps because the presence of his languages was invisible to the Descartes of the *Discours* and the *Meditationes* that he did not notice either ... how much of what he took to be the spontaneous reflections of his own mind was in fact a repetition of sentences and phrases from his school textbooks. Even the *Cogito* is to be found in Saint Augustine. »)

pensée, sans attaches, libre de déterminations externes<sup>8</sup>, mais qui ce faisant ne peut exprimer son expérience que dans le langage, les conventions et la logique de Saint-Augustin. Heureux dans la pureté analytique des concepts, ces philosophes du pur entendement conseillent : utilisons les textes du passé comme une vaste ressource où puiser pour nos questions philosophiques. Si ceci devait avoir pour prix d'inévitables violences, voire certains anachronismes, qu'importe : l'essentiel n'est pas l'authenticité, mais bien la capacité à revendiquer pour la philosophie contemporaine des solutions déjà imaginées auparavant. Dans cette perspective, les textes sont auto-suffisants ; l'importance d'un travail réside ou se brise dans la consistance interne et la cohérence analytique de ses arguments. De ces derniers, il est établi une taxinomie de questions classiques, permanentes, qui constituent la philosophie, discipline première, en permanent progrès, non seulement irréductible aux sciences sociales, mais aussi entièrement indépendante des connaissances qu'elles apportent.

Les gardiens des textes sont alors prompts à répondre : l'exercice auquel vous vous livrez, en isolant de leur contexte, qui seul les explique et leur donne du sens, des mots dont vous ne faites que *croire* les comprendre est pire que violent, il est absurde. Ils citent inlassablement le dernier Wittgenstein<sup>9</sup>. A l'idée d'un langage idéal, à l'illusion de concepts éternels sur fonds doré, où le

---

<sup>8</sup> Cf. la phrase sur laquelle s'ouvre l'entreprise cartésienne, dans les *Méditations métaphysiques* : « [I]l me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements... »

<sup>9</sup> Contre celui du *Tractatus Logico-Philosophicus*.

sens du signe est à jamais fixé, et seule change sa combinaison avec d'autres, ils opposent patiemment la démonstration qui fait qu'un signe ne soit compréhensible que dans et par son contexte, dont son sens dérive.

« [I]l aurait fallu passer plusieurs couches de couleur, rendre ma phrase en elle-même précieuse... » pense, quelques minutes avant de mourir, l'écrivain Bergotte, âbîmé dans la contemplation de la *Vue de Delft* de Ver Meer, à la recherche du concept du Beau. De même tous les efforts des analystes tendent-ils à donner au concept toute son épaisseur, toute sa qualité significative. Inutile de repasser des épaisseurs de signification — répondent en écho les wittgensteiniens de la dernière heure — votre quête d'un concept dont le sens serait analytiquement plus finement saisi, dans sa pureté, est illusoire ; vous ajouterez de nouveaux niveaux de métalangage, sans parvenir à éliminer l'étroite dépendance entre contexte et sens.

Ces « contextualistes » sont eux en quête d'un type différent de pureté, celle des origines. Pour eux, les œuvres, les concepts, doivent être ressitués dans le paysage linguistique des conventions intellectuelles définissant les paramètres acceptables du discours politique à chaque époque. L'argument présenté ramène à l'idée que le sens des mots dépend de leur usage, et que leur usage suppose des règles, reposant sur certaines pratiques. L'observateur externe, ici l'historien, peut donc comprendre le sens, mais à la seule condition de reconstruire ces règles et les pratiques qui leur donnent corps (perspective dont je signalerai, sans m'y arrêter ici plus longuement,

qu'elle accorde paradoxalement à cet observateur épistémologique extrême d'objectivité externe).

Certains ajoutent un élément de subjectivité : l'« intentionnalité » de l'auteur (les effets qu'il entend sur son audience) explique et anime le sens, qui doit être précisé que possible dans sa pureté textuelle, à partir du contenu illocutoire, tout comme les effets produits sur l'audience <sup>10</sup>. Pour cette deuxième tendance,

---

<sup>10</sup> Je pense essentiellement à l'école de Quentin Skinner. L'ensemble de sa méthode, cf. Tully, James (ed.). *Mei* *Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge : Polity Blackwell, 1988.

Quentin Skinner a notamment développé un modèle triloque portant sur le *sens*, les *circonstances d'application* et la *force* des mots. Le *sens* d'un mot est analysé, non pas du point de vue interne, mais comme expression des théories et croyances sociales et sa relation à tout un vocabulaire, qui conforme ses critères : *must be prepared to focus not on the internal structure of power but rather on their role in upholding a complete social philosophy* (13). La modification des *circonstances d'application* intervient dans le cadre d'une nouvelle perception sociale, normalement si des idéologies se livrent sur l'emploi légitime du terme conceptuellement polysémique si aucun des usages rivaux ne triomphe. Enfin, de la dimension illocutoire, ceci indiquera une modification des attitudes suggérées par l'emploi du mot, donc de sa *directivité* : le mot peut ainsi perdre sa dimension évaluative et devenir descriptif, ou même il peut se produire un retournement de la dimension évaluative devenant appréciative, ou l'inverse. En fin de méthode, les critères d'analyse des mots-thèmes sont les trois moments signalés : *a.* sens, nature et ordre des circonstances et *c.* type d'attitudes que le mot exprime (le lieu auquel le mot peut donner lieu, quelle attitude morale, position implicite). Il convient de noter que *a.*, *b.* et *c.* constituent trois moments distincts : le désaccord, les tensions et les luttes symboliques. Le mot-thème peuvent affecter non seulement le sens, mais aussi les emplois, les circonstances et les attitudes qu'il suppose.

A cette approche portant à privilégier les structures sociales objectives conditionnant les jeux de pouvoir et de légitimation au travers des mots, Skinner ajoute une dimension subjective, celle de la perspective de l'auteur. Ainsi il pose deux questions : en premier lieu, ce que fait un auteur lorsqu'il écrit un texte, par rapport à d'autres textes, qui en constituent le contexte idéologique (ce qu'il appelle manœuvre ou *légitimation idéologique*) ; en second lieu, ce que fait l'auteur lorsqu'il écrit un texte, par rapport à l'action politique, à sa portée — et problématique — qui en constituent le contexte

(La note continue sur la page suivante)



politique est nécessairement située dans un contexte historique, dans lequel elle est présentée comme constituant à chaque moment une forme d'idéologie, toujours particulièrement engagée, et seulement explicable par des institutions, un mode de vie social et intellectuel. Ceux-ci sont envisagés du point de vue des limites qu'ils imposent quant à ce qui est considéré comme une action légitime (et aux dimensions cachées que ces idéologies, précisément, occultent). Dans cette approche, qui a emprunté au cercle de Vienne la méthode consistant à tester les conditions de légitimité des énoncés, qu'ils appartiennent au langage ordinaire ou à la philosophie, le langage n'est pas considéré comme « constituant » les pratiques, au sens fort, mais comme posant les limites des actes légitimes et de ce qui est « visible » socialement à un moment déterminé.

Cette optique applique la philosophie du langage à une étude du passé comparable par ailleurs à l'histoire des mentalités ; elle a donné lieu à des travaux importants retraçant et expliquant l'« émergence progressive du vocabulaire de la pensée politique moderne » <sup>11</sup>. Elle a également montré efficacement comment la compréhension d'un texte, et l'appréhension critique des arguments

---

(Suite de la note)

pratique (ce qu'il appelle la *manœuvre* ou *légitimation politique*). Ceci a pour conséquence que l'intention de l'auteur fasse partie du sens du texte, mais surtout (ce semble être le pont essentiel tendu par Skinner entre deux traditions, l'une plus sociologique et l'autre attentive à la cohérence analytique des arguments) le texte se trouve de ce fait expliqué à la fois dans une perspective sociologique et en termes de *logique interne*.

<sup>11</sup> La phrase est de l'introduction à l'œuvre de Quentin Skinner : *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1978, 2 volumes. Plus qu'à ses propres travaux (quelquefois peu inspirés de sa propre méthodologie) je pense au groupe d'historiens de la philosophie qui l'entourent (avec les travaux de John Dunn, Richard Tuck, James Tully, etc.).

qu'il contient, ne repose pas seulement sur la mise en lumière de leur trame logique, mais aussi sur la capacité à reconstruire l'action langagière de l'auteur, au travers de la présentation de ses arguments : « quel ensemble de conclusions, quel type d'actions, il appuyait ou défendait, attaquait ou répudiait, ridiculisait avec ironie, méprisait en les passant d'un mode polémique sous silence, et ainsi de suite, à travers le vaste spectre de *speech-acts* enracinés dans l'acte extrêmement complexe de communication intentionné, que tout travail de raisonnement discursif peut être considéré contenir. » <sup>12</sup>

Cette approche a développé une perspective initiée par Hegel (qui affirmait déjà dans un écrit de jeunesse que « pour aborder la lecture du *Prince*, il faut avoir étudié juste avant l'histoire des siècles antérieurs et de l'Italie contemporaine de Machiavel » <sup>13</sup>). Elle a permis de montrer que les classiques ne sont pas l'expression d'une époque : s'ils sont classiques, c'est bien parce qu'ils *remettent en cause* les conventions du moment ; leur originalité se mesure en termes de *non-conventionnalisme* (ce qui fait l'originalité de Machiavel est qu'il retourne la question habituelle — comment le prince doit-il se conduire pour être vertueux — en lui recommandant de ne pas l'être ... pour l'être, c'est-à-dire de ne pas

---

<sup>12</sup> Skinner, Quentin. « The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. » In : *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy.* eds. J. B. Schneewind, Quentin Skinner et Richard Rorty. Cambridge : Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221. (« We need... to be able to give an account of what [the writer] was doing in presenting his argument: what set of conclusions, what course of action, he was supporting or defending, attacking or repudiating, ridiculing with irony, scorning with polemical silence, and so on and on through the entire gamut of speech-acts embodied in the vastly complex act of intended communication that any work of discursive reasoning may be said to comprise. »)

<sup>13</sup> Cité par Catherine Larrère in « Histoire. » *Nouvelle histoire des idées politiques* (Pascal Ory ed.). Paris : Hachette, 1987, p. 283.

respecter la morale conventionnelle pour assurer la force de son gouvernement). Si une idéologie politique constitue la représentation d'un ensemble d'actions (institutions, pratiques), changer les conventions suppose modifier la façon dont l'action politique est représentée.

Ceci se traduit sur le plan idéologique dans le fait que tout vocabulaire politique contient un certain nombre de termes intersubjectivement normatifs. Ces termes sont « intersubjectivement normatifs » parce qu'ils comportent une dimension évaluative caractéristique. Leur *word speech-act potential* peut être positif ou négatif, recommander ou condamner, approuver ou désapprouver ; il a en tout état de cause l'effet de « constituer le caractère des pratiques ». Il convient toutefois de ne pas se méprendre sur l'usage du terme « constituer », utilisé par Quentin Skinner, à qui je pense ici, de façon nuancée et sophistiquée. « Constituer » veut dire ici à la fois décrire et évaluer, et c'est dans cette double fonction que se produit l'effet de légitimation de l'action politique : l'usage et la manipulation de ce type de termes permettent à une société donnée d'établir et de modifier son identité morale. Il n'y a ici ni manipulation instrumentale des concepts normatifs. Dans cette perspective, en effet, le langage ne constitue pas directement les pratiques, mais leur « caractère ». C'est pourquoi l'idéologie ne représente pas les formes de vie qu'elle caractérise, mais les limites d'élasticité des idéologies disponibles posent les limites des actions légitimes. A ces apports,

ajoutons que l'école skinnerienne <sup>14</sup> a efficacement mis l'accent sur la perspective critique qu'apporte la connaissance des périodes de l'histoire au cours desquelles nos croyances et valeurs aujourd'hui les plus ancrées, les plus orthodoxes, constituaient de véritables hétérodoxies.

La conscience historique qui sous-tend cette entreprise appartient à une tradition de pensée déjà ancienne. Elle cesse toutefois d'accomplir le nécessaire travail de mise en histoire des concepts, lorsqu'elle est utilisée dans une intention belligérante à l'égard de toute tentative de réflexion sur des universaux. Un déplacement innécessaire du terrain de réflexion est alors effectué, pour affirmer que les valeurs que nous considérons nécessaires et fondationnelles ne sont *que* le produit de luttes contingentes, et que raison et conventions ne peuvent être considérées *que* dans leur interaction historique constante. J'expliquerai dans la section suivante l'importance de ces enjeux pour la présente étude.

## ***2. Philosophie politique et quête du sens.***

Notre étude constitue une réflexion pour la clarification de la notion de *fraternité* dans le discours politique, où elle est à la fois par époques très présente, et remarquablement peu articulée. Dans cette entreprise, les problèmes philosophiques qu'il est possible de reconstruire de par l'analyse du terme, tout comme les usages

<sup>14</sup> Précédée en cela par les travaux de J. G. A. Pocock, particulièrement *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. London : Methuen & Co Ltd, 1971, et *The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1975.

historiques qui les éclairent et illustrent sont visés. Chercher le sens derrière les emplois multiples et un trajet sémantique rien moins que linéaire (surtout si l'on choisit de quitter le français pour les chemins de la traduction), constitue un pari reposant essentiellement sur deux lignes d'hypothèse, dont il a été ici cherché à les nouer. En premier lieu, que la référence aux structures et conflits de société, aux questions d'une époque et à ses tensions, sont analysables en suivant le sillage des emplois, et l'importance donnée selon les moments à tel ou tel des éléments sémantiques du mot et de son histoire. En second lieu, et inséparablement, que par delà les incohérences, les paradoxes, la multiplicité et les ambiguïtés des usages, un contenu conceptuel articulé se dégage, qui prend non la forme d'un patchwork de sens selon les cultures, mentalités et époques mais d'une série d'options abstraites, comparables et qui peuvent être exprimées en termes philosophiques, par delà le fouillis des sémantismes. Ainsi, lorsque l'on a montré le caractère illusoire de toute conception unitaire de la notion de *fraternité*, de par la multiplicité des usages qui semblent en faire éclater le sens, il reste que certains référents se retrouvent : l'image de la famille, présente et absente, niée et rappelée ; le monde du travail et des confraternités, les ordres religieux et leur organisation ; la dimension éthique tirée des origines religieuses ; l'idée d'une justice à volonté universelle, car tous les hommes sont frères. Sens qui gravitent autour de situations socio-historique diverses, de styles rhétoriques particuliers, mais où les références idéologiques peuvent être retracées, classées et clarifiées.

Le point de vue adopté est donc de montrer les épaisseurs d'histoire conceptuelle et institutionnelle derrière le mot, mais aussi de clarifier les problèmes qu'il résume, pour le *revendiquer comme lieu de discussion de questions essentielles de la théorie politique*. Il s'agit donc d'aller au conceptuel, en comprenant le social et l'historique dans les usages langagiers.

Une interprétation étroitement contextualiste des usages du mot *fraternité* entraînerait toutefois un scepticisme profond quant aux conditions de possibilité d'un tel cheminement. La position qui a été ici adoptée est que le rapport de la philosophie à son propre passé constitué par l'approche contextualiste comporte des enseignements certains, de par la constitution d'une nécessaire mise en perspective socio-historique, mais que cette approche ne peut revendiquer pour soi l'ensemble de l'activité philosophique. Reporter toute la pensée philosophique dans cette direction présenterait en effet l'inconvénient définitif de priver la philosophie de la capacité à revendiquer sa *spécificité* comme forme de pensée. A l'inverse, dire que la philosophie (politique) possède une vocation propre comme discipline intellectuelle, n'équivaut pas à se couper de tous les enseignements de ce que j'appellerai ci-après la « conscience socio-historique ».

Ce que la mise en histoire et en perspective sociologique permettent, c'est la distance critique par rapport à une innocence coupable, qui consisterait à tracer des continuités artificielles, pour des concepts et des catégories de pensée dont il y a au contraire tout à gagner à mieux connaître les discontinuités et les sédimentations multiples et parfois contradictoires, voire conflictuelles, de sens.

« Le discours — dit Foucault — n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer. » Le discours met en lumière ou occulte, il légitime ou exclue ; il est aussi peu figé que ne l'est la réalité sociale dans laquelle il se situe ; il est aussi contingent que les traditions et les conventions qu'il exprime. La mesure de ses évolutions conceptuelles s'effectue, négativement, par « la difficulté à traduire ou paraphraser des concepts qui sont chez eux dans une certaine culture linguistique et philosophique, en des termes que les membres d'une culture véritablement différente possèdent ou puissent reconstruire. »<sup>15</sup> Ignorer ces discontinuités et nier l'accès au cercle magique des Philosophes à tous ceux qui ne font que de l'« histoire de la philosophie »<sup>16</sup> pourrait bien faire, pour reprendre la boutade de MacIntyre, que les Philosophes contemporains ne soient plus lus que par ceux qui font de l'« histoire de la philosophie » dans un siècle : « cette division du travail particulière entre historiens et philosophes garantit que, le moment venu, tout passe dans le domaine de l'histoire. »<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> MacIntyre Alasdair. « The relationship of philosophy to its past. » In : *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Schneewind, J. B. - Skinner, Quentin et Rorty, Richard eds. Cambridge : Cambridge University Press, 1984, pp. 32-33. « The measure of conceptual change is the measure of difficulty encountered in trying to translate or to paraphrase concepts which are at home in one specific linguistic and philosophical culture by means of those that members of quite another such culture possess or can construct. »

<sup>16</sup> Position qui est maintenue, par exemple, par R. Scruton, qui distingue entre questions « purement historiques » et problèmes « véritablement philosophiques », dans son *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. London : Routledge and Kegan Paul, 1981.

<sup>17</sup> MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, p. 40 (« This particular division of labour between the positive historian and the philosopher ensures that in time everything is delivered over to historical positivity. »)

Ceci étant, cette sorte d'interrogation et de conscience historique n'est pas spécifique à la forme de pensée philosophique. Dans le domaine des sciences sociales, les problèmes de sens et de contexte ont une longue tradition de réflexion, dûe en particulier aux anthropologues, qui ont fait de leur discipline une patiente interrogation sur la notion de culture, et sur la capacité à appréhender et traduire le sens des pratiques tout comme des concepts qui les expriment, dans un contexte qui les méconnaît <sup>18</sup>.

Ces questions familières ont ensuite pris une nouvelle ampleur lorsque le regard de l'anthropologue s'est retourné des cultures exotiques vers la familiarité de notre quotidienneté, pour demander quelle est notre capacité à comprendre nos propres pratiques, à retracer l'origine de nos croyances et nos usages, à en reconstruire l'intelligible généalogie. Sous peine de n'être que la petite sœur pauvre, la dernière venue et la plus démunie des sciences sociales, donc, la philosophie ne peut quant à elle en rester à la constatation selon laquelle le plein du langage la précède. Pareillement, toute philosophie suppose une sociologie, mais ne

---

<sup>18</sup> Cf. par exemple les essais d'Ernest Gellner, réunis dans *The Concept of Kinship and Other Essays*. Oxford, Basil Blackwell, 1987 (D'abord publié en 1973, sous le titre de *Cause and Meaning in the Social Sciences* par Routledge & Kegan Paul Ltd.). Pour ce qui est du rapport sens-contexte, Gellner lui consacre des lignes impatientes ; ainsi, p. 18 : « [L]'explication des comportements en termes de doctrines risque de devenir un exercice vide de sens et circulaire. L'on voudrait espérer qu'il existe un moyen terme, qui permette d'interpréter, qui permette d'incorporer une partie sinon tout le contexte dans le sens du concept, et donc d'éviter à la fois un scolastisme sans réalisme et d'orientation littérale, et de l'autre des explications nécessairement circulaires. » (« [T]he explanation of behaviour in terms of doctrine risks becoming vacuous and circular. There must, one hopes, be some middle way, which allows interpretation, which allows some but not all of the contexte to be incorporated into the meaning of the concept, thus avoiding both an unrealistic literal-minded scholasticism, and yet also escaping circularity of explanation. »).



peut guère s'y résumer. Elle ne peut se limiter à décrire, à se décrire dans sa propre histoire ; elle doit aussi permettre de comprendre, de pousser un peu plus loin la quête du sens, sur les marges de la conscience sociologique plutôt qu'en son sein.

Dans cette quête, la tâche du philosophe pourra être circonscrite, sinon modeste. Sous peine de concurrence à la religion, pour trouver la Vérité, elle se doit de commencer par un travail d'élucidation, de clarification de la nature et du contenu des catégories de pensée. Dans cette entreprise, elle sera appelée à montrer ce que la compréhension de chaque tradition intellectuelle, et des concepts par lesquels elle se pense, doit à l'appréhension des institutions et des modes d'organisation sociale dans lequel elle se développe. Mais la conscience historique ou sociologique ne peut être la constante mauvaise conscience de la philosophie. Pour le dire autrement : elle ne peut s'arroger le prétexte plus que métaphysique de considérer « métaphysique » toute position de non-relativisme socio-historique.

Si je refuse ici le siège de la philosophie en son propre sein, qui dans les cas extrêmes prend la forme d'une caricature de toute pensée abstraite comme « métaphysique » (qualificatif qui entend placer la réflexion à laquelle il est appliqué dans le domaine infamant de l'impérialisme de la raison), c'est aussi par refus d'une position qui pourrait être qualifiée de *relativisme fondamentaliste*. Ce « relativisme fondamentaliste » consiste à proclamer avec force la futilité de toute réflexion morale, de toute construction théorique d'une société juste, mais aussi de toute prétention de vérité, dans une perspective triple.

La première dimension consiste à banaliser ce que la sociologie de la connaissance (ou, plus récemment, la « sociologie de la sociologie », pour ne prendre que l'exemple de Pierre Bourdieu) avaient patiemment développé comme perspective critique de la pensée critique sur elle même, et qui montrait comment toutes les sciences sociales construisent en grande partie l'objet qu'elles entendent révéler <sup>19</sup>.

La seconde dimension détourne la sagesse anthropologique, qui veut que chaque culture possède des valeurs, des concepts et symboles qui révèlent, occultent, et en grande partie constituent des réalités sociales informes sans eux, de façon à en déduire l'inutilité de toute réflexion éthique à caractère universel. Ce faisant, non seulement il est effectué une déduction hasardeuse, mais l'intention première de la tradition d'anthropologie sur laquelle cette seconde perspective s'appuie apparemment se trouve trahie (j'y reviens ci-après).

Enfin une troisième attitude retourne ce regard vers le passé et traduit en historicisme étroit la constatation que personne n'a exprimée de façon aussi saisissante que Paul Veyne, pour lequel « nous lisons le présent à travers le fait divers et la passé à travers la norme ». Chaque époque se trouve naturelle, dit Veyne, aucune ne s'étonne d'elle même, mais dès qu'une frontière temporelle est passée, les critères changent, et l'étrangeté de certaines composantes

<sup>19</sup> Conception d'ailleurs plus kantienne que ne le croient la plupart des auteurs qui expriment cette position : c'est à Kant que nous devons l'idée que l'objet n'est pas un en soi indépendant du sujet mais qu'il est plutôt constitué par le sujet connaissant.

est appliquée à l'ensemble de l'époque considérée.<sup>20</sup> Cette mise en garde, l'historicisme se méprend en croyant qu'elle suggère un relativisme qui dirait que chaque vérité est particulière au moment historique, au système axiomatique à l'intérieur duquel elle se situe, ou bien un scepticisme quant aux valeurs de chaque époque. L'intention est en effet tout opposée : celle d'universaliser le regard sociologique complexe que chaque époque, chaque culture, chaque communauté retourne sans effort sur soi même, et de retrouver cette même complexité chez l'autre, au lieu de le repousser dans l'unicité de l'étrangeté.

L'imposture essentielle du *relativisme fondamentaliste* tridimensionnel ne réside en effet pas tant dans les simplifications qu'il opère, que dans le fait de présenter son discours d'anti-universalisme réducteur comme héritier d'une réflexion à l'origine opposée, et empreinte d'universalisme et de volonté de tolérance. Ce que j'ai appelé la « conscience » sociologique ou historique constitue une tradition de pensée, développée dans une double intention : d'une part retourner le regard de l'historien, de l'anthropologue, vers nous mêmes et, inversement, reporter sur tout *autre*, dans le passé ou dans la distance d'une tradition différente, le regard du sociologue, afin de montrer la pluralité des fonctions d'une même coutume, d'un même rituel, la multiplicité

<sup>20</sup> Veyne, Paul. « Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs. » *Diogene*. n. 143 (Juillet-Septembre 1988), pp. 3-22. La même analyse s'applique, dans le domaine anthropologique, aux frontières spatiales. Par exemple, nous appliquons une grille sociale à notre entourage, mais une grille nationale à l'étranger — ce qu'un Français sentira en France comme un travers petit-bourgeois lui semblera, aux Etats Unis, un travers américain, attribuable aux pays tout entier.

des attitudes qu'ils entraînent, la diversité des *modes* de croyance (de la croyance réelle, à la simple répétition de gestes, sans nécessité de croyance). Cette perspective a permis de relativiser l'étrangeté de l'*autre* (ailleurs ou dans le passé), *autre* qui participe de notre diversité d'approches et de rapport aux normes et au réel, et donc de comprendre que les quêtes d'absolu ne sont nulle part, ici ou ailleurs, autres que complexes.<sup>21</sup>

A ceci, le *relativisme fondamentaliste* oppose d'une part l'affirmation paradoxale que l'on ne peut rien affirmer, et d'autre part des arguments dont le caractère réitératif, mécanique, rappelle les *disputationes* médiévales, et qui peuvent se résumer à l'idée que tout effort de transgression théorique des frontières réelles,

---

<sup>21</sup> Une vue saisissante de la tension essentielle qui a donné lieu à cette perspective en anthropologie, a notamment été exprimée par Ernest Gellner : *The Concept of Kinship and Other Essays. op. cit.*, p. 29: « Il est un dilemme profondément ancré dans les fondements du libéralisme tolérant et compréhensif, dont l'anthropologie sophistiquée fait partie, qui renvoie au moins à la pensée des Lumières qui en est l'ancêtre. Le dilemme (non résolu), auquel les Lumières devaient faire face était entre une conception fonctionnelle relativiste de la pensée, et les prétentions absolutistes de la Raison. L'homme étant considéré comme partie de la nature, comme le demande la Raison, les penseurs des Lumières envisageaient ses activités cognitives et évaluatives également comme partie de la nature, et donc variant, légitimement, d'organisme à organisme et de contexte à contexte (telle est la conception fonctionnelle relativiste). Mais en même temps, parce qu'ils recommandaient de vivre en accord avec la Raison et la Nature, ils souhaitaient pour le moins exempter leur propre conception (et, en pratique, quelques autres) de cette approche relativiste. » (« [There is] a dilemma deep in the very foundations of the tolerant, understanding liberalism, of which sophisticated anthropology is a part, and it goes back at least to the thought of the Enlightenment which is the ancestor of such liberalism. The (unresolved) dilemma, which the thought of the Enlightenment faced, was between a relativistic-functionalist view of thought, and the absolutist claims of enlightened Reason. Viewing man as part of nature, as enlightened Reason requires, it wished to see his cognitive and evaluative activities as parts of nature too, and hence as varying, legitimately, from organism to organism and context to context. (This is the relativist-functional view.) But at the same time in recommending life according to Reason and Nature, it wished at the very least to exempt this view itself (and, in practice, some others) from such a relativism. »)

culturelles ou religieuses est non seulement vain (car visant à comparer des valeurs « incommensurables »), mais aussi coupable de volonté d'uniformisation. Or ceci revient à ignorer un second message de la conscience sociologique, à savoir que la distance essentielle ne va pas tant de tradition à tradition, de culture à culture, d'une époque à une autre, que de deux rapports au monde, l'un pratique et l'autre théorique<sup>22</sup>. L'une des interprétations de la phrase weberienne tant répétée sur la lutte inexpiable qui affronte dans le monde divers ordres de valeur, celle qui lui donne véritablement ses accents tragiques, consiste en l'aveu de l'incapacité de la philosophie, du savoir abstrait, à apporter la lumière de l'être véritable aux prisonniers de la caverne de la pratique, et surtout une réponse *définitive* à la question « Que devons-nous faire ? Comment devons-nous vivre ? »

Cette constatation semble être le constat minimum sur lequel s'accordent toutes les définitions de la modernité. Ceci étant, si la théorie politique ne peut prétendre à construire l'utopie définitive, éternelle, elle ne peut renoncer, sous peine de perdre sa raison d'être, à pousser toujours un peu plus loin la quête de la réponse non pas à la question « Comment devons-nous vivre ? », (qui fait

---

<sup>22</sup> Pour une réflexion systématique sur ce problème, cf. notamment Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Minuit, 1980. Ce livre qui constitue une tentative de définition de la conscience critique sociologique (ou « socio-analyse », à savoir l'étude des conditions de possibilité et de validité du discours sociologique lui-même) a également le mérite de ne pas enterrer, sous prétexte de conscience sociologique, l'étude des rapports entre le sujet et le monde. La volonté avouée de l'ouvrage est en effet de « contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet. » (*op. cit.*, p. 41). Le « quelque chose comme un sujet » constitue cependant une expression trop vague ou trop timide, du point de vue qui est ici le mien.

l'objet de la théorie morale), mais bien « Comment pourrions-nous vivre ensemble ? » (complément qu'elle apporte à la question sociologique par excellence : « Comment la société est-elle possible ? »).

Arrêtons nous un instant à cette division entre théorie politique et théorie morale. La distinction entre les deux n'équivaut pas à dire que la théorie morale se situe sur un terrain étranger à la théorie politique. Elle en pose en tout état de cause le cadre, puisque ce que les individus peuvent faire les uns aux autres dans une perspective morale constitue les limites que l'État ne peut légitimement outrepasser<sup>23</sup>. Toutefois, pour reprendre un langage kantien, la philosophie politique peut rester dans le domaine de la théorie du droit, c'est-à-dire des principes de *coexistence* des sujets responsables et libres dans leurs actions, et la différencier de la théorie de la vertu : même si les principes gouvernant l'un et l'autre sont les mêmes, le domaine d'application est différent.

La responsabilité de chacun à l'égard des autres personnes peut prendre la forme de sollicitude privée, mais elle est aussi formalisée dans des institutions publiques, qui posent des règles de vie en commun. Quelle que soit la ligne de démarcation établie entre public et privé — ligne de séparation qui fait elle-même l'objet d'une analyse et de remises en cause constantes dans la théorie

<sup>23</sup> Je reprends cette définition de la relation entre philosophie morale et politique de Robert Nozick, in *Anarchy, State and Utopia*. Oxford : Blackwell, 1974, p. 6. (Traduction française : *Anarchie, État et Utopie*. Paris : PUF, 1988).

politique <sup>24</sup> — l'élucidation et la découverte des règles de vie commune (et, potentiellement, des normes éthiques universelles définissant des institutions *justes*), commence par l'étude des concepts permettant leur définition, clarification, stabilisation ou remise en question. Tel est le domaine de la philosophie politique dans lequel a pour dessein de se situer le travail de réflexion ici mené sur la notion de *fraternité* en politique, tout comme sur les questions et le vocabulaire de la citoyenneté qui lui servent de contexte.

Or, face à cette tentative de réflexion sur un mot, sans négliger son itinéraire historique et les sens et souvenirs qu'il y acquiert, mais dans le but explicite d'en dégager une série d'options abstraites qui puissent être évaluées et comparées en termes philosophiques, diverses objections se dressent.

Nous devons, pour cela, revenir à Wittgenstein. En effet, de la nécessité d'envisager les jeux de langage en usage, il est passé, sur le plan de la philosophie politique, au caractère vain de toute réflexion sur la nature de la légitimité et sur le fondement d'institutions répondant à un idéal de justice, en dehors du strict contexte de ce qui est concevable dans une (notre) forme de vie <sup>25</sup>. Le problème philosophique posé est ancien : comment des êtres finis peuvent-ils appréhender des concepts et des règles à l'application infinie. La

---

<sup>24</sup> Le dernière partie de ce travail revient sur cette différence, en proposant une réflexion sur la famille, locus du « privé » par excellence, et sur les limites que l'État peut légitimement imposer à la sphère d'autonomie familiale, dans la perspective de rapports sociaux de sexe équitables.

<sup>25</sup> Sur ce point, cf. Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard : Harvard University Press, 1982.

version qui en est donnée part essentiellement dans deux directions: ou bien il est insisté sur l'impossibilité à résoudre les problèmes de fondement (alors dits « métaphysiques »), dans le contexte de notre modernité infiniment fragmentée, ou bien, à l'inverse, c'est la pensée de la modernité qui est jugée et condamnée, au tribunal de la vertu, comme première coupable de cette fragmentation sociale et éthique. Pour opposées qu'elles soient, ces deux positions ont un effet similaire : le refus de parler de philosophie politique, et la recommandation explicite ou implicite de cultiver son jardin, dans un monde où différents dieux se combattent, et probablement à jamais, sur les ruines des illusions des Lumières, ou de celles d'un paradis perdu, dont l'idée de progrès a, à jamais, chassé l'homme.

De cette idée des vertus de l'horticulture privée comme seul remède aux effets, ou méfaits, de la modernité — ou de la pensée des Lumières — il existe en effet, en simplifiant beaucoup, deux versions, que je résumerai ci-après en en prenant deux exemples « idéal-type ».

La première renvoie tout principe moral au rang de croyance intersubjective, qui ne peut faire l'objet d'un test de validité rationnelle, au sens kantien, car la validité de tels principes n'est *que* dans ce contexte intersubjectif donné, et repose sur une chaîne interminable de présupposés, jamais fondés. Cultiver son jardin revient alors à parler de « notre » mode de vie — *et des concepts qui y sont afférents* — certes valables pour « nous », mais impossible à jauger en termes de rationalité au regard de conceptions alternatives. Il est possible de considérer tel ou tel principe ou concept moral plus ou moins adéquat, en fonction des préférences



des personnes situées dans une certaine forme de vie, mais il est impossible de dire que l'un ou l'autre est plus juste, plus vrai, plus équitable. Cette position est dans ses grandes lignes celle, désabusée, de Richard Rorty <sup>26</sup>. Elle revient essentiellement à refuser de mettre en cause les apports de la modernité ou à les défendre, en considérant simplement qu'ils constituent « notre » mode de vie.

Sur le plan épistémologique, la connaissance est pour Rorty le fruit de l'opinion, à laquelle s'ajoute une justification raisonnable, définie de telle sorte qu'elle constitue le cadre des présupposés cognitifs conformes aux croyances intersubjectives dont le public n'a aucune raison de douter, à un moment et dans un contexte culturel donnés. Ces a priori cognitifs ou croyances intersubjectives ne peuvent être testés, car ils reposent à leur tour sur d'autres croyances du même type, en une chaîne interminable. Ces a priori changent au cours du temps, ils varient historiquement, d'une culture à l'autre et au sein d'une même culture, mais leur validité n'est *que* dans ce contexte intersubjectif : façon de retourner la notion de justification raisonnable qui en évacue toute dimension universelle de compréhension, et de donner à l'épistémologie tout le terrain ainsi repris à la théorie morale et politique.

Il ne s'agit plus ici de *relativisme fondamentaliste*, mais d'une version plus élaborée, le *relativisme du détachement*, dont la profession de foi est que toute réflexion éthique reposant sur une

<sup>26</sup> Cf. Rorty, Richard. « The Priority of Democracy to Philosophy. » In : *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991 et *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

conception atemporelle de la raison humaine, et donc de la nature humaine ne constitue qu'une tentative d'échapper à l'histoire, stratégie qui caractériserait la philosophie moderne dans sa tentative de se constituer en discipline indépendante. Dans cette perspective, lorsqu'elle ne revient pas à considérer toute réalité comme texte, la philosophie redevient essentiellement épistémologie, et préfère la perspective ethnographique généralisée à la réflexion sur les conditions de coexistence, les principes contraignants définissant la citoyenneté.

Cette position présente deux inconvénients, dans la perspective de la philosophie politique. La première est que, par leur refus de considérer — comme le font John Rawls, ou Thomas Nagel, par exemple — que les critiques de la modernité égalitaire et démocratique peuvent avancer des arguments auxquels il peut être répondu de façon *rationnelle*, Rorty et des positions similaires, résolument « modernes » du point de vue de leurs convictions politiques <sup>27</sup>, se démunissent non seulement de tout pouvoir de conviction à l'égard des personnes soutenant de telles vues (considérées d'emblée externes au « nous » du discours), mais aussi de toute capacité à intégrer ces critiques. Ils ne peuvent donc atteindre le but consistant à renforcer la cohérence d'une théorie de la modernité qui connaîtrait ces critiques, et leur répondrait explicitement.

---

<sup>27</sup> Rorty se déclare politiquement dans une position similaire à celle de John Rawls (in : « The Priority of Democracy to Philosophy. », *op. cit.*).

Par ailleurs, la position du *relativisme du détachement* amène à abandonner le politique, les limites imposables à l'État, à d'autres disciplines que la philosophie (la science politique, par exemple). Or ceci suppose que la philosophie refuse non seulement de se prononcer sur les normes de vie commune, mais aussi, ce qui constitue une carence plus fondamentale, sur les dangers (internes comme externes) qui pèsent sur elle, le totalitarisme au tout premier plan. Une réflexion comme la nôtre, située dans le contexte des problèmes suscités par la citoyenneté contemporaine, a donc peu à puiser à cette source, même du point de vue des apports critiques, explicitement déplacés dans un domaine théorique différent (l'épistémologie, dans sa version de « nihilisme objectif »<sup>28</sup>).

Le second type de critique à l'égard de l'entreprise aux accents kantiens que je viens de décrire nous concerne plus directement, et je développerai plus en détail ses différents aspects. Cette position s'attaque tout particulièrement à la division entre doctrine du droit et de la vertu, et lui oppose une conception de la vertu aristotélicienne — ou plutôt thomiste. Le retour à la tradition de rationalité aristotélicienne constitue en effet ici la seule ligne de salut (rationnel) face à la « terrible plausibilité » de la version nietzschéenne, et à la fragmentation sociale et culturelle de la pensée de la modernité, coupable d'avoir pulvérisé les bases qui rendaient intelligibles les engagements éthiques, sociaux et personnels dans la tradition aristotélicienne, particulièrement chrétienne. Il ne s'agit

<sup>28</sup> L'expression est de Thomas Nagel (*The view from nowhere*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1986, p. 146 : de ce point de vue, il n'y a objectivement que la valeur des choses pour les individus *dans* le monde, aucune valeur abstraite).

donc plus maintenant de développer un relativisme (ou anti-positivisme) moral, mais au contraire de reconstituer un tableau plus complet des fondements de tout projet éthique, en lui redonnant des racines et des fins. A Kant et aux néo-kantiens il est reproché, de façon semble-t-il plus cohérente, non plus les fondations « métaphysiques » de leurs théories (une accusation qui malinterprète souvent, comme ne se lasse de le signaler Otfried Höffe <sup>29</sup>, le terme « métaphysique » chez Kant), mais justement l'appauvrissement de ces fondements métaphysiques (de couper la métaphysique pratique des bases de la philosophie morale).

Aux penseurs néo-kantiens, à John Rawls par exemple, il est dans la même logique fait une triple accusation : d'abord, d'être coupables d'aveuglement face à la profondeur des conflits qui fragmentent infiniment, irrémédiablement les sociétés modernes ; puis de les favoriser par défaut, en ne leur opposant pas le seul remède efficace du point de vue éthique (particulièrement en rétablissant une conception de la raison non seulement instrumentale mais capable de délibérer sur des fins <sup>30</sup>), et finalement d'accepter comme « fonction » de masquer ces conflits profonds derrière un tissu rhétorique.

---

<sup>29</sup> Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant, la morale, le droit et la religion*. Albeuve : Éditions Castella, 1985. Pour la critique que cet auteur adresse à l'emploi du terme « métaphysique » chez les néo-kantiens Habermas et Rawls (« post-métaphysique » chez le premier et « political not metaphysical » chez le second), cf. aussi son article dans le numéro de *Philosophie Politique* consacré à Kant (n. 2, juin 1992).

<sup>30</sup> MacIntyre, à qui je pense ici, ne cite jamais Habermas, et ne considère donc aucun des apports de la raison communicationnelle comme voie d'issue à cette aporie.

Personne n'a certainement plus clairement exprimé cette idée dans un style élégant et accessible qu'Alasdair MacIntyre, dont le livre *After Virtue* a constitué un succès de librairie rare pour un ouvrage philosophique. Une partie de l'explication du succès de cet ouvrage singulier, sous la triple inspiration de Nietzsche, Saint Thomas d'Aquin et Trotsky, consiste précisément dans la capacité à diriger toute l'artillerie rhétorique contre les illusions des penseurs des Lumières, dans des formules qui vont depuis l'idée que le projet des Lumières était « voué à l'échec » (à cause d'une conception de la nature et de la raison humaine tellement appauvries qu'elles ne peuvent constituer qu'une base friable à la réflexion morale), jusqu'à l'accusation faite au pluralisme de constituer une « rhétorique politique dont la fonction [précisément] est d'occulter la profondeur de nos conflits. » <sup>31</sup>

Cette attitude de belligérance à l'égard des Lumières ne comporte pas automatiquement, mais semble impliquer, une attitude de nostalgie à l'égard d'un temps perdu, où les méfaits, sinon du désenchantement, du moins de la pensée laïque ne se seraient pas encore fait sentir. La critique qu'elle exprime à Kant

---

<sup>31</sup> cf. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London : Duckworth, 1981, p 52: « [A]ll those writers [of the Enlightenment] share in the project of constructing valid arguments which will move from premises concerning human nature as they understand it to be to conclusions about the authority of moral rules and precepts. I want to argue that any project of this form was bound to fail, because of an ineradicable discrepancy between their shared conception of moral rules and precepts on the one hand and what was shared -despite much larger divergences- in their conception of human nature on the other. », et p. 253 : « It is not just that we live too much by a variety and multiplicity of fragmented concepts ; it is that these are used at one and the same time to express rival and incompatible social ideals and policies and to furnish us with a pluralist political rhetoric whose function is to conceal the depth of our conflicts. »

semble toutefois souvent devoir plus à la lecture de Hegel et des romantiques que d'Aristote, et donc être plus « moderne » qu'elle ne le dit en première lecture. Avec Hegel elle partage l'attribution à Descartes d'un tournant de la philosophie, où se serait vérifié l'oubli de l'Être ; avec le romantisme en général, elle a en commun la critique du rationalisme, entendu comme seule rationalité instrumentale, l'accent (implicitement) mis sur la société face à l'État, le mythe des Anciens contre les Modernes. Nostalgique ou non, elle peut donner de bonnes raisons, non pas pour le relativisme moral (auquel, nous l'avons vu, elle s'oppose), mais pour cultiver le jardin du salut et « retourner dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles Eglises », conseil que Max Weber donnait à ceux qui ne pouvaient « regarder en face le sévère destin de notre temps », où les dieux antiques sortent de leurs tombes sous forme de puissances impersonnelles, désenchantées, et reprennent leur lutte éternelle.

MacIntyre semble favoriser cette interprétation, dès lors qu'il n'aborde jamais explicitement le problème des normes qui devraient procéder à la constitution de l'État dans la vision thomiste qu'il propose : l'État comme cadre de réalisation de la justice n'est jamais envisagé dans sa théorie. En tout état de cause, une tentative de traduction de ses idées dans le domaine de la citoyenneté semblerait l'obliger, en raison de son refus de la séparation entre droit et vertu, à souscrire, contre tous ses engagements explicites, à l'idée de la vertu

républicaine, formulée par Robespierre, et selon laquelle « Le fondement unique de la société civile, c'est la morale. » <sup>32</sup>.

La question de la vertu aristotélicienne opposée à la raison kantienne dans le contexte de la philosophie politique, et les raisons qui demandent de privilégier la seconde, pourront être éclaircies ultérieurement. En tout état de cause, conscient de cette dérive jacobine inattendue, mais possible, de la théorie qu'il propose, MacIntyre s'en défend explicitement, mais de façon insatisfaisante, ou pour le moins elliptique. La vertu jacobine n'a rien à voir avec celle que je propose, dit-il, puisqu'elle est malade du mal que je combats, et qui ne s'explique que dans le contexte de désert moral créé par la pensée des Lumières : « La véritable leçon des clubs Jacobins... est que l'on ne peut espérer réinventer la moralité à l'échelle d'une nation toute entière, lorsque le vocabulaire même de la moralité que l'on cherche à réinventer est étranger d'une part à la grande masse des gens du peuple, et de l'autre, bien que de façon différente, à l'élite intellectuelle. La tentative d'imposition de la moralité par la terreur... est l'expédient désespéré de ceux qui parviennent à saisir ce fait... (c'est donc ceci et *non* l'idéal de vertu publique qui porte au totalitarisme). » <sup>33</sup> L'absence de lien nécessaire

<sup>32</sup> Déclaration de floréal an II. Cité in Jaume, Lucien. « Morale publique et morale privée dans le libéralisme. » *Pouvoirs*. n. 65 (1993) : p. 32.

<sup>33</sup> *After Virtue*, op. cit., p. 238 : « The true lesson of the Jacobin Clubs ... is that you cannot hope to reinvent morality on the scale of a whole nation when the very idiom of the morality which you seek to re-invent is alien in one way to the vast mass of ordinary people and in another to the intellectual elite. The attempt to impose morality by terror ... is the desperate expedient of those who already glimpse this fact ... (It is this and *not* the ideal of public virtue which ... breeds totalitarianism.) » Souligné dans le texte. La tradition anglo-américaine de « vertu-républicaine » semble encore devoir élaborer une distinction articulée entre vertu jacobine et ses propres concepts, dans une

(La note continue sur la page suivante)

entre vertu publique et totalitarisme est affirmée mais non démontrée.

Peu à l'aise sur ce terrain, celui des institutions, de la philosophie politique, donc, MacIntyre l'abandonne aussitôt, pour revenir à deux mises en garde qui constituent une obsession constante, dans son œuvre : la nécessité de comprendre et réviser tout problème à l'intérieur de la tradition de pensée dans laquelle il prend sa source, et la rationalité des traditions. Je m'attarderai ici à ces deux aspects, en le séparant du reste de la théorie de MacIntyre, pour ce qu'ils apportent au propos de cette première partie, de par une description plus riche et cohérente des rapports entre la pensée rationnelle et son contexte socio-historique.

En premier lieu, MacIntyre souligne qu'il existe des traditions de pensée, cohérentes, possédant chacune sa propre rationalité ; par conséquent, chaque tradition doit se défendre, se corriger à l'intérieur d'elle même, avec son propre vocabulaire, dans sa propre perspective historique <sup>34</sup>. Les arguments concernant la justice et la rationalité sont avancés, modifiés, et abandonnés dans le contexte de traditions situées socialement et historiquement. Ceci doit être interprété radicalement : il n'est possible de formuler, d'élaborer, de justifier rationnellement ou de critiquer les conceptions de la justice et de la rationalité que de l'intérieur d'une tradition de pensée, en

*(Suite de la note)*

perspective historique. Toute réflexion sérieuse sur les apports de cette tradition semble à ce prix.

<sup>34</sup> Les développements qui suivent se basent essentiellement sur la brillante démonstration de la « rationalité des traditions » menée à bien par MacIntyre dans *Whose Justice ? Which Rationality ?* (London : Duckworth, 1988, chapitre « The Rationality of Traditions. », pp. 349-369).



conversation, coopération et conflit avec les penseurs de cette tradition. L'illustration la plus constante que MacIntyre choisit de donner à cette idée nous ramène au relativisme : quelle que soit la cohérence du discours relativiste, qui croit être anti-Lumières, celui-ci ne se comprend et ne trouve sa force que dans la tradition de l'*Aufklärung*, dont il montre la faiblesse ; le relativisme est donc par contre sans effet pour contredire la conception de la rationalité et de la justice de la tradition aristotélicienne, par exemple. « Le relativisme post-Lumières [constitue] la contrepartie négative, l'image en creux des Lumières. Alors que les Lumières invoquaient les arguments de Kant ou Bentham, ces penseurs invoquent les attaques que Nietzsche adresse à Kant et Bentham. Il n'est donc pas surprenant que ce qui échappait aux penseurs des Lumières soit tout aussi invisible aux relativistes, qui croient être les ennemis des Lumières, alors qu'ils en sont largement, de façon méconnue, les héritiers. » <sup>35</sup>

Chaque tradition n'est pas pour autant hermétiquement fermée sur elle même, et peut établir des contacts, traductions et comparaisons rationnelles avec des traditions adjacentes et rivales, et donc reconnaître la supériorité de l'une de celles-ci. Ceci constitue le second aspect de l'analyse de MacIntyre, qui refuse le relativisme

---

<sup>35</sup> MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality ?*, op. cit., p. 353: « Post-Enlightenment relativism [is] thus the negative counterpart of the Enlightenment, its inverted mirror image. Where the Enlightenment invoked the arguments of Kant or Bentham, such post-Enlightenment theorists invoke Nietzsche's attacks upon Kant and Bentham. It is therefore not surprising that what was invisible to the thinkers of the Enlightenment should be equally invisible to those post-modernist relativists and perspectivists who take themselves to be the enemies of the Enlightenment, while in fact being to a large and unacknowledged degree its heirs. »

aussi sur ce plan. Chaque tradition de pensée doit reconnaître ses origines, porter à leur degré de cohérence le plus élevé les arguments, les concepts essentiels sur lesquels celle-ci repose. Parallèlement, chaque tradition se caractérise par un *style de raisonnement* en son sein, et de *débat* avec les traditions adjacentes ou rivales.

Tout l'accent ainsi mis sur la rationalité interne à chaque tradition, puis sur la comparaison rationnelle entre traditions rivales (pour la solution d'un même problème) entend constituer une double réponse : en premier lieu au « défi relativiste », qui consisterait à parler d'impossibilité de choix de type rationnel tout aussi bien entre différents types de justification des normes, au sein d'une même tradition, que pour la comparaison entre traditions et, en second lieu, à une vision trop élémentaire, qui imaginerait une règle ou ensemble de mesures indépendantes de rationalité, qui permettraient de jauger, de l'extérieur (hors *toutes* traditions <sup>36</sup>), laquelle des traditions en conflit est plus adéquate.

Le point sensible qui permet de montrer ce double processus de rationalité interne et externe est constitué par ce que MacIntyre appelle les « crises épistémologiques ». Lorsque le processus de développement rationnel interne à une tradition ne peut pas être mené à bien de façon satisfaisante, parce que les conflits sur des

---

<sup>36</sup> MacIntyre ne conçoit donc pas la possibilité, en principe, de ce que Thomas Nagel appelle, dans un autre contexte, la vue « de nulle part » (*The view from nowhere. Op. cit.*), c'est à dire la perspective objective, « de nulle part », qu'une personne concrète peut avoir du monde et de soi même dans le monde, comme être situé socialement, entretenant une certaine vision de ce monde.

réponses rivales à des questions essentielles ne semblent pas avoir de solution rationnelle, ou parce que les ressources disponibles dans cette tradition donnent l'impression de ne plus permettre le progrès conceptuel préalable, les certitudes sur lesquelles elle s'appuie historiquement entrent en crise. Pour trouver une issue à cette crise, la tradition de pensée en question devra alors *inventer de nouveaux concepts*, pour permettre la reconceptualisation, de façon plus cohérente, de problèmes anciens ; ceci éclairera ce qui était au préalable cause d'incohérence, sans que la continuité avec les concepts et croyances que les membres de cette tradition partageaient soit rompue <sup>37</sup>.

A l'issue d'une crise épistémologique, les membres d'une tradition de pensée pourront réenvisager son histoire et ses méthodes de justification de façon plus cohérente. C'est alors que peut prendre un second temps de la façon dont la rationalité d'une tradition peut opérer, en prouvant sa supériorité envers d'autres, pour la résolution de questions déterminées. Dans le contact avec cette autre tradition, elle peut aussi apprendre son langage rationnel et moral, un peu à la façon dont une seconde langue est assimilée,

---

<sup>37</sup> L'une des caractéristiques de cette théorie des « crises épistémologiques », et du progrès rationnel qui en résulte, est également d'apporter une perspective sur les raisons pour lesquelles une tradition de pensée qui ne permettrait pas, dans ses paramètres mêmes, l'existence d'une telle crise, provoquerait inéluctablement sa propre disparition, lorsque le mode de justification des normes communes et le rapport à la vérité qu'elles constituent entrent en crise. La « crise épistémologique » constitue en tout état de cause le moment où la tradition précisément devra faire face à un problème de rationalité pratique, ce qui permettra de la juger (cf. *Whose Justice ? Which Rationality ?*, *op. cit.*, p. 366 : « C'est en fonction du caractère adéquat ou non de leurs réponses à des crises épistémologiques que les traditions prouvent leur supériorité ou échouent. » (« It is in respect of their adequacy or inadequacy in their responses to epistemological crises that traditions are vindicated or fail to be vindicated. »))

avec des processus de traduction similaire, et finir par reconnaître que les concepts et théories qui constituent cette autre théorie illuminent des problèmes insolubles dans les termes de la première. La continuité historique de la première s'en trouvera alors remise en cause et, si le terme peut-être utilisé sans hétérodoxie dans le contexte de la théorie de MacIntyre, une « révolution copernicienne » aura lieu : les prétentions de vérité de la tradition telle qu'elle se comprenait jusqu'à présent se trouveront brisées, et donneront lieu, véritablement, à l'aube d'une nouvelle tradition.

On aura reconnu une conception assez hégélienne des progrès de l'Esprit, même si MacIntyre souhaite voir dans la multiplicité des traditions, et l'absence d'un but final de rationalité commun à toutes les traditions une différence importante avec sa propre théorie. L'objection tombe toutefois, à la lecture attentive de la conception macintyrienne de la vérité : si ce qui peut être légitimement affirmé renvoie toujours, implicitement ou explicitement, à un moment et un endroit précis, « le concept de vérité est toutefois atemporel »<sup>38</sup> (et garde donc un sens transcendant). En tout état de cause, des parentés évidentes semblent associer la *tradition* chez MacIntyre au traitement hégélien des mœurs, de la *Sittlichkeit*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Whose Justice ? Which Rationality ?*, op. cit., p. 363.

<sup>39</sup> Un autre pont peut être tendu, paradoxalement, vers le projet de pragmatique universelle de Habermas et Apel. En principe, ce projet est exactement opposé à celui de MacIntyre, dans la mesure où son but constitue à « identifier et reconstruire les conditions universelles de compréhension » (les conditions d'universalité viennent de ce que toute personne agissant communicationnellement doit avancer des thèses de validité universelle, et les considérer défendables). L'acteur communicationnel suppose implicitement qu'il dit quelque chose de *compréhensible* pour l'autre personne : telles sont les conditions universelles de l'agir communicationnel. Mais, et c'est là que vient le point d'ancrage de la théorie macintyrienne, Habermas admet que la compréhension peut être simplement sur l'usage

(La note continue sur la page suivante)

La théorie macintyrienne des traditions dont les grands axes viennent d'être brossés a été ici utilisée, car elle semble apporter une conception à la fois plus exacte et plus riche du terme « tradition » que la version qui en est donnée dans beaucoup de penseurs de la modernité, version qui semble résumer la tradition de pensée des Lumières en une anti-Tradition, le vocable étant entendu au sens de dogmatisme autoritaire et anti-rationnel.<sup>40</sup>

Même si ni Rawls (dont l'effort constant est d'exprimer en termes philosophiquement cohérents, les notions et convictions essentielles à la tradition démocratique<sup>41</sup>), ni Habermas (qui ne

(Suite de la note)

linguistique d'un mot, d'une expression, ou plus profondément, sur sa *validité*. Pour qu'il y ait compréhension au deuxième sens, celui de l'accord intersubjectif quant à la validité d'une thèse, il faut, dit MacIntyre, qu'il y ait le stade intermédiaire de la compréhension dans une tradition, et de la traduction de ses termes, vers une autre ou à partir d'un autre. A l'inverse, toutefois, MacIntyre semble prêt à accepter, de par sa conception *universelle* de la rationalité interne des traditions, les prémisses universelles de l'agir communicationnel posées par Habermas et Apel.

<sup>40</sup> Pour une tentative de définition du terme *tradition*, cf. les analyses de Paul Ricœur, in *Temps et récit*. Paris : Éditions du Seuil, 1985, vol. III, pp. 397-414 et *Soi même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 333. Ricœur propose trois niveaux d'usage du terme (qui correspondent à autant de problèmes) : la traditionalité, les traditions, et la Tradition. La première, la plus proche de l'analyse de MacIntyre (mais qui se construit en dialogue avec Gadamer) renvoie au *style* de la tradition, à la tension innovatrice constante, entre « l'efficacité du passé, que nous souffrons, et la réception du passé, que nous opérons ». Elle signifie que « la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une *transmission génératrice de sens*. » Le second niveau est celui *des traditions*, d'un peuple, d'une culture, d'une communauté, en tant que contenus transmis et porteurs de sens. Enfin la Tradition constitue la légitimation de la prétention à la vérité *unique* élevée par tout héritage : c'est à ce seul niveau que s'adresse, selon Ricœur, « la croisade anti-traditionaliste de l'éthique de l'argument », expression qui me semble cependant reposer sur un malentendu quant au projet habermassien (dans la mesure où ce dernier n'est pas coupable de « croisade anti-traditionaliste » — cf. *infra*).

<sup>41</sup> Cf. notamment la justification d'une conception de la justice en termes de congruence raisonnable avec notre histoire et les traditions de notre sphère publique dans Rawls, John. « Kantian Constructivism in Moral Theory. Rational and Full Autonomy. » *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVII. n. 9 (Septembre 1980), repris dans *Political Liberalism*. New York. Columbia

conçoit pas l'argumentation hors traditions, mais comme moment de test kantien des normes provenant des différents mondes vécus) ne peuvent être tenus pour coupables de cet anti-traditionalisme élémentaire, ils en ont tous deux été accusés (le premier, par MacIntyre, que je contredis donc sur ce point). Il semble que Habermas prête plus facilement le flanc à ce genre de critique, de par l'utilisation du vocable « tradition » dans des expressions peu heureuses, telles qu'« éthique post-traditionnelle ». En tout état de cause, l'analyse de MacIntyre, avec l'abandon explicite d'une opposition artificielle entre tradition et rationalité, et la réflexion sur les conditions de possibilité du progrès moral et rationnel, à partir de l'existence de différentes traditions de pensée, pourrait être lue — d'une façon qui ne le satisferait certainement pas, mais que j'adopterai ici — comme posant les fondements nécessaires sur lesquels bâtissent, entre autres, les deux grands penseurs néo-kantiens de cette fin du vingtième siècle, et comme donnant la version la plus sophistiquée des rapports entre concepts abstraits (de justice, au premier plan), et les conceptions que les différentes traditions en développent et pratiquent.<sup>42</sup>

---

(Suite de la note)

University Press, 1993. Cf. aussi la définition de la philosophie politique donnée dans « The basic liberties and their priority. » In : *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, Vol. III, p. 85 : le but de sa notion de *justice comme équité* est, selon Rawls, de « lier une conception particulière de liberté et d'égalité à une conception de la personne considérée en accord avec les notions partagées et les convictions essentielles implicites dans la culture publique d'une société démocratique. » « [J]ustice as fairness... connects a particular understanding of freedom and equality with a conception of the person thought to be congenial to the shared notions and essential convictions implicit in the public culture of a democratic society. ».

<sup>42</sup> Habermas effectue une interprétation à mon sens trop « contextualiste » et en tout état de cause trop centrée sur sa propre tradition philosophique du texte

(La note continue sur la page suivante)

### 3. Un problème, la citoyenneté. Une époque, la Révolution française comme Sattelzeit et crise épistémologique.

Une fois accompli ce détour par la conception macintyrienne des traditions, nous nous trouvons plus prêts d'une conception adéquate des rapports entre concepts et contextes intellectuels, mais cette réflexion épistémologique fondamentale ne semble pas entrer en contradiction avec la thèse principale qui est ici la mienne, à savoir que la tradition de pensée dans laquelle « nous » nous situons — y compris Alasdair MacIntyre — est celle des Lumières <sup>43</sup>.

---

(Suite de la note)

de MacIntyre, lorsqu'il l'accuse de décrire les rencontres entre traditions dans une perspective de « rétrécissement éthique » et d'autocentrisme ethnocentrique. Habermas oppose l'idée que « Toute refonte des horizons d'interprétation... ne doit pas être réduite à la fausse alternative d'une assimilation "à nous", ou d'une conversion "à eux". Elle doit être décrite comme une convergence guidée par l'apprentissage de "nos" et de "leur" perspective — indépendamment du fait de savoir dans quelle mesure "eux", "nous" ou les deux côtés doivent réviser leurs pratiques de justification valables jusque-là. » (Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt : Surkamp, 1991, p. 218. Traduit en français : *De l'éthique de la discussion*. — Traduction de l'allemand par Mark Hunyadi. Paris : Les éditions du Cerf, 1992.) En réalité, MacIntyre n'écrit pas en termes de « eux » et « nous », et rien dans son texte ne laisse supposer que le processus de conversion ne puisse être double (même s'il ne peut être exactement symétrique). Ce qui est signalé est que l'insuffisance des ressources conceptuelles nécessaires à la résolution de problèmes déterminés dans une tradition peut pousser dans un premier temps à une crise épistémologique interne et, si celle-ci ne peut être effectuée avec succès, à l'apprentissage des solutions efficaces données au même problème dans une tradition autre (pour les concepts de laquelle il devra donc y avoir traduction).

- <sup>43</sup> MacIntyre semble accepter, d'une certaine façon cette interprétation, dans *Whose Justice, Which Rationality*. Cf. p. 345-46 où il la transforme — estime-t-il — en accusation (la modernité se serait muée de façon inavouée en tradition) : « On comprend mieux la théorie libérale [c'est à dire, dans le vocabulaire anglo-américain, la théorie de la Modernité] non pas comme une tentative de définir une rationalité hors de toute tradition, mais bien comme l'articulation d'un ensemble d'institutions sociales et de formes d'activité historiquement développées et en développement, et donc comme l'expression d'une tradition. ... Toutefois ceci peut sans incohérence être reconnu par cette tradition, et a de fait graduellement été reconnu par des auteurs libéraux tels

(La note continue sur la page suivante)

J'ajouterai, contre MacIntyre, que la moralité critique que cette tradition fonde constitue la seule base cohérente à la résolution des problèmes posés par la citoyenneté contemporaine, sollicitée par les demandes parfois conflictuelles de *tolérance* et de *justice*. L'un des buts de la réflexion entreprise sur le concept de *fraternité* — dont il sera mis en lumière les apories, et signalé les voies de solution rationnelle qui peuvent leur être apportées — sera donc de mettre la conception épistémologique macintyrienne à l'œuvre, pour éclairer les problèmes de philosophie politique auxquels elle tourne constamment, obstinément le dos.

Pour ce faire, il sera analysé comment la Révolution française constitue le point culminant d'une époque de « crise épistémologique » (ou, pour le dire dans les termes de la théorie historique des concepts de Koselleck, sur laquelle nous terminerons cette réflexion épistémologique, de *Sattelzeit*, ou période de transition conceptuelle). MacIntyre ne l'envisage jamais explicitement comme telle, car il refuse également de réfléchir sur le problème qui provoque cette crise épistémologique, avec la formidable créativité conceptuelle qui la caractérise, à savoir la nécessité, dans le contexte de la citoyenneté contemporaine, en constante expansion, dans un État moderne à la complexité

---

(Suite de la note)

que Rawls, Rorty et Stout. » (« Liberal theory is best understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but as itself the articulation of an historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of a tradition. ... [T]his, however, can be recognised without any inconsistency and has gradually been recognised by liberal writers such as Rawls, Rorty and Stout. »)



croissante, de concepts à même de permettre la conception de la communauté politique comme « communauté imaginée » <sup>44</sup>.

Ces concepts, nous le verrons, devront répondre à la nécessité de concevoir une identité commune, mais aussi les règles sur lesquelles cette identité fonde sa cohérence. L'une des originalités du foisonnement conceptuel qui constitue cette période sera de fixer les différentes composantes de cette identité et des règles de justice distributive qui y sont attachées sur un concept ancien, l'idée de *fraternité*, repensée et en quelque sorte recréée, mais porteuse de la mémoire sociale et historique de la période précédente, des pratiques religieuses et du langage du travail où elle trouvait à s'appliquer.

De par l'étude des nouvelles questions auxquelles le concept de fraternité apporte une réponse (réponse qu'il faut toutefois reconstituer, comme il sera dit), nous pouvons revenir sur une constatation établie par Collingwood, à laquelle la conception macintyrienne de la rationalité des traditions doit beaucoup : l'histoire de la philosophie n'est pas l'histoire des réponses données à un même ensemble, immuable, de questions, mais l'histoire de différentes questions <sup>45</sup>. Je reformulerai (infidèlement) cette théorie, en disant que l'histoire de la philosophie politique est l'histoire des réponses données aux formulations successives d'une question commune (« comment pouvons-nous vivre ensemble ? »), ces différentes réponses constituant l'image d'un degré croissant de

<sup>44</sup> Terme que j'emprunte à Benedict Anderson (cf. *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso, 1983).

<sup>45</sup> Cf. Collingwood, R. G. *An Autobiography*. Hong Kong : Clarendon Press, 1978 (avec une introduction de Stephen Toulmin. Première publication, Oxford University Press, 1939), pp. 59 à 62.

complexité de la communauté politique considérée, et donc de la question elle même.

Pour Collingwood, rappelons-le, *La République* de Platon, et le *Leviathan* de Hobbes ne sont pas deux théories différentes se rapportant à un objet unique, l'État, mais deux théories différentes se rapportant à deux objets, la πόλις, et l'État absolutiste. Par conséquent, le lien entre les deux n'est pas celui qui existerait entre les deux formes comparées d'un universel (l'État), mais celui d'un processus historique, qui a fait que la πόλις, dans laquelle ce processus prend sa source, devienne au cours du temps un arrangement politique différent, l'État absolutiste. « La " forme de la πόλις " n'est pas, comme Platon semble avoir cru, le seul et unique idéal de société humaine envisageable par des hommes intelligents. Il ne s'agit pas d'un idéal à jamais inscrit dans l'au-delà et éternellement réenvisagé, comme le but de leurs efforts, par tous les hommes d'état, quel que soit leur temps et leur pays. C'était l'idéal de la société humaine tel que cet idéal était conçu par les Grecs aux temps de Platon. A l'époque de Hobbes, la société avait modifié ses opinions non seulement quant à ce qui était possible en ce qui concerne l'organisation sociale, mais aussi quant à ce qui était souhaitable. Par conséquent, les philosophes politiques qui devaient élaborer une version raisonnée de ces idéaux se trouvaient face à une tâche différente ... Ceci, une fois compris, pouvait aisément être appliqué dans d'autres domaines. » <sup>46</sup> Parmi ces domaines, celui de

<sup>46</sup> Collingwood, *Autobiography, op. cit.*, pp. 62-63 : « The " form of the πόλις " is not, as Plato seems to have thought, the one and only ideal of human society possible to intelligent men. It is not something eternally laid up in heaven and eternally envisaged, as the goal of their efforts, by all good

(La note continue sur la page suivante)

l'éthique. Dire, par conséquent, que l'on préfère une solution à l'autre, donner le dernier mot à Hobbes par rapport à Platon, ou à l'inverse, constitue dans cette perspective non seulement un anachronisme, mais bien plus : une erreur philosophique, tant qu'il n'est pas précisé que les deux théories se rapportent à deux objets distincts, et en précisant la nature de la différence entre les deux.

De la même façon, comparer la solution apportée par Kant et par la philosophie grecque aux problèmes d'obligation morale, en s'appuyant pour ce faire sur leur *usage d'un mot* (devoir, par exemple), dont il n'est qu'affirmé qu'il traduit la même chose (l'idée d'obligation morale), suggère l'absurde démarche d'un auteur qui traduirait *trirème* par *paquebot*, et voudrait ensuite à toute force comparer les mérites respectifs de la version grecque et moderne de ce même objet <sup>47</sup>.

Que retenir de cette mise en garde pour notre propre démarche ? Nous trouvons nous devant une nouvelle objection, celle de *l'impossibilité* de l'histoire des concepts ? Quentin Skinner, développe précisément cet argument, dans une publication récente : « Je persiste à croire qu'il ne peut y avoir d'histoires des concepts

---

(Suite de la note)

statesmen of whatever age and country. It was the ideal of human society as that ideal was conceived by the Greeks of Plato's own time. By the time of Hobbes, people had changed their minds not only about what was possible in the way of social organisation, but about what was desirable. Their ideals were different. And consequently the political philosophers whose business it was to give a reasoned statement of these ideals had a different task before them... The clue, once found, was easily applied elsewhere. »

<sup>47</sup> Ceci constitue aussi l'essentiel de la critique que Quentin Skinner adresse à la tentative de clarification ahistorique des concepts socio-culturels menée à bien par Raymond Williams dans son *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Londres : Fontana, 1976.

comme telles ; il ne peut y avoir que l'histoire de leurs usages dans des arguments. » <sup>48</sup> J'ai dit plus haut les limites que je pense devoir poser à cette position wittgensteinienne. Ceci étant, pour répondre plus avant à l'objection, ajoutons que le malaise peut être levé en précisant qu'il s'agit non de « penser la fraternité » de tous temps et partout, par dessus les équivalences linguistiques, les traductions (souvent douteuses, ou multiples), mais de penser la Fraternité citoyenne, laïque ou républicaine. Cette dernière peut alors être pensée en montrant comment le concept *fraternité* comprend et structure la fraternité républicaine, puis la fraternité-citoyenneté, qui prend sa source visible dans la Révolution française, et plus encore dans la tradition de pensée des Lumières, mais dont les référents doivent être pensés historiquement.

Si ce parcours parvient à bonne fin, nous devrions être capables à son terme de clarifier et d'énumérer certains des paradoxes existants dans l'emploi du mot *fraternité* dans une perspective socio-historique, mais aussi et surtout de formuler une interprétation utile, en termes de théorie politique, quant au contenu conceptuel abstrait du terme. De la mise en lumière des valeurs explicitement et (plus souvent) implicitement sollicitées par l'emploi du terme en politique, il pourra ainsi être passé à l'explication de la nécessité du concept, et à la proposition du sens articulé qui semble le plus cohérent et le moins exposé à une interprétation aporétique, dans ce contexte politique. Le point de vue adopté ici est que les quelques

---

<sup>48</sup> Skinner, Quentin. « A reply to my critics. » In : *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge : Polity Press and Basil Blackwell, 1988, p. 283.

syllabes d'un mot peuvent porter, sur leur fragile structure, l'édifice immense du souvenir conceptuel non seulement d'une époque, mais bien davantage d'une tradition de pensée, dont certains des points aveugles seront éclairés en interrogeant ce que la *fraternité* citoyenne dit et ce qu'elle tait, le type de communauté politique qu'elle définit et les problèmes qui en ressortent, du point de vue de la théorie politique.

Cette problématisation du terme se fera sur deux niveaux, suivant une tactique dialectique que je reprendrai de la *Begriffsgeschichte* ou histoire des mots-thèmes, mise en œuvre en Allemagne par Reinhard Koselleck, Werner Conze et Otto Brunner à partir des années soixante-dix dans leur *Dictionnaire historique des notions-clefs socio-politiques en Allemagne* <sup>49</sup>. D'une part, je me pencherai sur l'étude des circonstances linguistiques, des sources dans lesquelles la notion est employée, pour tenter d'écrire la « nouvelle conceptuelle » qui s'en dégage, aspect exploré dans la seconde partie de ce travail. Le concept aura donc, dans cette perspective, la valeur de lucarne heuristique sur la réalité historique dont son emploi sera considéré comme l'un des éléments, ou plutôt sur les problèmes conceptuels de la citoyenneté telle qu'elle se définit au travers de ces emplois. La philosophie politique ne saurait toutefois en rester là, et se contenter, nous l'avons vu, de constater le sens des concepts dans un contexte. A cette description, largement située dans le domaine des sciences sociales, il convient

<sup>49</sup> Brunner, Otto, Conze, Werner et Koselleck, Reinhard (ed). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Ernst Klett, 1972 — (derniers volumes non encore publiés).

d'ajouter le mouvement inverse, qui part du concept, et de ce que son analyse conceptuelle abstraite, en tant qu'idéal-type, permet de comprendre quant à l'époque historique considérée, d'abord, et aux problèmes que nous en avons hérités, et tant que tradition de pensée, de l'autre <sup>50</sup>.

La proximité avec la *Begriffsgeschichte* se situe à différents niveaux. En tout premier lieu, au niveau des ambitions de la recherche, de son orientation. Dans l'esprit de Koselleck, le plus jeune des trois fondateurs, qui est resté après la mort de ses collègues à la tête du projet, la *Begriffsgeschichte* ne constitue pas une sorte d'illustration complémentaire à des travaux historiques de plus longue haleine, mais bien une reconceptualisation des problèmes qui occupent la philosophie historique depuis Kant. Or, le premier point d'ancrage de cette nouvelle théorie de l'histoire et particulièrement du temps de l'histoire se situe à la rencontre entre anciens concepts et nouvelles catégories de connaissance. Celle-ci montre en effet comment une véritable compréhension des structures de pouvoir et de l'ordre social d'une époque se doit de reposer sur une compréhension substantielle du langage qui sert à les exprimer, mais toujours dans la perspective d'une clarification du concept, au profit de la philosophie politique actuelle. Novalis estimait que le rapport nouveau des Lumières à l'histoire provenait

<sup>50</sup> Pour une plus ample description de cette perspective philosophique et historique d'étude des concepts, cf. les développements de Reinhard Koselleck dans *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Francfort : Surkamp Verlag, 1979), particulièrement le dernier chapitre sur « espace d'expérience » et « horizon d'attente », ainsi que l'introduction au *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, op. cit., pp. xiii à xxvii.

de leur perspective abstraite sur des périodes étendues, qui leur permet de recomposer l'histoire « entre mémoire et espoir ». Koselleck reprend à son compte cette idée, et montre comment les conditions de possibilité de ce que nous pouvons espérer, de notre « horizon d'attente » sont en partie constituées par notre « espace d'expérience », réel et conceptuel.

En second lieu, la parenté avec l'entreprise de la *Begriffsgeschichte* se situe quant à l'époque choisie. Pour Koselleck et son école, en effet, a pris place au 18<sup>ème</sup> siècle un processus de transformations essentielles, qui modifièrent le paysage conceptuel, pour donner lieu à la topographie néoconceptuelle de la pensée moderne <sup>51</sup>. C'est cette période — que Koselleck nomme *Sattelzeit*, ou époque charnière — qu'entend particulièrement éclairer la partie historique de l'étude ici présentée du concept de fraternité. Selon la *Begriffsgeschichte*, en effet, le champ conceptuel précédent ne nous est pas immédiatement accessible sans exégèse, sans interprétation,

51 Il convient de rappeler ici que c'est à Otto Brunner, co-directeur du grand dictionnaire des concepts sociaux-politiques précité, qu'il revient d'avoir avec *Land und Herrschaft*, publié en 1939, établi les bases théoriques et méthodologiques de ce type d'histoire. C'est en effet à travers l'étude des concepts associés à la conception et l'organisation du territoire que Brunner répond aux questions concernant la conception politique de l'espace dans l'Autriche médiévale.

Les fondements de ce type d'étude remontent au dix-neuvième siècle. Ainsi, Lorenz von Stein, publie-t-il en 1850 une étude sur la Révolution française (*Geschichte der sozialen Bewegungen Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*), où il montre comment la Révolution française a modifié les conceptions préalables du temps qui préside à l'organisation du monde socio-politique. Alors que le mot « révolution » comportait, dans l'Ancien Régime, l'idée d'un perpétuel retour, dit von Stein, le futur semble maintenant ouvert, il peut être construit. De ce fait, les transformations politiques et économiques, tout comme le développement de mouvements sociaux peuvent compter sur un nouvel espace conceptuel.

alors que nous nous mouvons apparemment sans difficulté dans l'univers conceptuel postérieur.

Cette *Sattelzeit*, il s'agira de la décrire, de par la transformation du mot et du concept de *fraternité* à la fin du dix-huitième siècle, et la diffusion d'une compréhension modifiée — particulièrement dans ce grand laboratoire linguistique que constitue la Révolution — au début du dix-neuvième siècle. Parallèlement au déplacement du paradis de l'au delà à un « horizon d'attente » inauguré dans le mot *progrès* par Leibnitz (« *progressus est in infinitum perfectionis* »<sup>52</sup>), les expériences et pratiques sociales réelles des fraternités de travail, religieuses et maçonniques constituent l'espace d'expérience, le passé présent, rationnellement révisé, qui permettent à la communauté politique de se penser comme telle, en évolution. Une *historisation* (*Vezeitlichung*, selon le terme de Koselleck) apporte une dimension dynamique, une *généralisation* se produit à l'ensemble du peuple français, et potentiellement de l'humanité en progrès, dont les membres sont tous frères, et enfin une *politisation croissante* du terme se produit, dans un contexte où les notions politiques et sociales deviennent les outils d'une mainmise sur le mouvement historique<sup>53</sup>.

Ceci permettra alors de mettre en exergue les caractéristiques de cette époque en tant que moment de *crise épistémologique*, crise des certitudes sur les solutions historiquement adoptées quant à la

---

<sup>52</sup> Leibnitz. « De rerum originatione radicali. ». *Opera philosophica*. Berlin : 1840, p. 150. Cité in Koselleck, Reinhard. *Vergangene Zukunft*, op. cit.

<sup>53</sup> Les trois caractéristiques (historisation, généralisation, politisation) sont celles que signale Koselleck comme étant celles de la *Sattelzeit*.



communauté politique constituée dans la nation, et aux règles de légitimité qu'elle se donne. Nous verrons comment, dans la ligne du processus signalé par MacIntyre, de nouveaux concepts sont inventés, pour permettre la reconceptualisation, de façon plus cohérente, de ces questions affectant la raison publique. Si l'on sait maintenant que la Révolution française n'a pas bouleversé les structures socio-économiques dans la mesure de ses espoirs, elle a par contre « révolutionné » les termes socio-politiques, et donc permis une remise en cause, à une échelle pratiquement sans précédent, des valeurs qu'ils représentaient <sup>54</sup>.

La tentation est alors grande de penser à une grande naissance collective qui repousserait toute étape préalable dans la pré-existence, de nier la continuité avec les temps précédents. A l'éternel retour (*revolvere*) des trois formes constitutionnelles aristotéliennes, la Révolution oppose en effet un début et une fin de l'histoire, histoire prenant sa source dans la Révolution même, grand commencement, histoire devenue processus, et comme telle unique, sans répétition possible. Ceci étant, une continuité avec l'« Ancien Régime » se fait jour, continuité qui a essentiellement pour effet de reconnaître l'existence de la société, au lieu de la soumettre à la violente négation de son passé, de ses concepts et croyances, une continuité qu'il est possible de reconstruire, au travers de la mémoire contenue dans un terme ancien, mais qui deviendra, moins paradoxalement qu'il n'y paraît, le mot-étendard des temps nouveaux : *Fraternité*.

---

<sup>54</sup> Sur ce point, cf. Reinhardt, Rolf. « Pour une histoire des mots-thèmes socio-politiques en France (1680-1820). » *Mots*. n. 5 (Octobre 1982) : pp. 189-202.

Le cadre permettant de comprendre les rapports entre sens et contexte de la fraternité une fois posé, il convient maintenant de nous attarder à la *nature* du terme choisi, et particulièrement au rapport entre métaphore et raisonnement spéculatif abstrait au travers du terme. C'est ce à quoi je consacrerai le second chapitre de cette première partie, afin de dégager la fraternité comme concept politique à part entière, permettant de penser la spécificité de certaines dimensions du politique et de la citoyenneté.

## II . LA MÉTAPHORE FRATERNELLE. DU CONCEPT ESSENTIELLEMENT INCONTESTÉ AUX SENS CONTESTÉS DE LA FRATERNITÉ POLITIQUE

---

*Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spesso è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e si ne fecero le favole ; talché ogni metafora si fatta vien ad essere una picciola favoletta.*

Gianbattista Vico. *La Scienza nuova.*

La première partie de notre parcours a eu pour but d'éclairer les rapports entre concept et contexte et, plus avant, de montrer comment l'articulation entre vérité et pensée de l'histoire peut trouver son expression dans la notion de tradition et de sa rationalité. La rationalité des traditions, comme règnes de vérité présumée, valable autant qu'un argument meilleur ne lui est pas opposé, nous a permis de montrer la nécessité de dépasser l'opposition mécanique entre les deux éléments du tableau initial : le Concept ahistorique, sur fonds d'éternité, et l'inéluctable finitude de la compréhension, inséparablement attachée à son contexte.

Une nouvelle objection se dresse maintenant devant nous, suggérée par les passages du conceptuel au métaphorique qui avaient été signalés, sans nous y attarder, dans la citation de *L'Ami des hommes* sur laquelle s'ouvrait l'introduction<sup>55</sup>. La phrase du

---

<sup>55</sup> Je rappelle la phrase, extraite de *L'ami des hommes ou traité de la population* : « Votre projet de fraternité universelle est un leurre, ou un droit d'aînesse si fort que vous prenez tout et ne laissez rien aux autres. »

(La note continue sur la page suivante)

Marquis de Mirabeau parlait d'un concept universel de fraternité, de là glissait insensiblement à la métaphore des frères et leurs droits différents, pour revenir à un (implicite) concept de justice fraternelle, trahie par l'inégalité réelle, ou droit d'aînesse de certains frères sur d'autres. La justice fraternelle universelle, suggérait l'auteur, pouvait donc n'être considérée « qu'un leurre » par certains. Or si « leurre » — ou aporie — il y avait, il conviendrait de l'analyser, pour en cerner avec précision les éléments.

Parmi les hypothèses qui peuvent être suggérées, la plus adverse, nous l'avons vu, postulerait l'existence du leurre dans le *statut conceptuel* même du terme *fraternité*. Posé comme troisième terme de la triade républicaine, apparemment au même niveau que les deux premiers concepts (liberté et égalité), *fraternité* serait selon cette hypothèse impropre à fonder une réflexion philosophique sur le politique, en raison de sa nature aporétique, et/ou exclusivement métaphorique.

Je tenterai dans les pages qui suivent à la fois de comprendre toute l'étendue d'une telle hypothèse, et d'y répondre. Pour ceci, nous devons entreprendre un long périple conceptuel, qui commencera par l'analyse minutieuse des éléments du « leurre » éventuel, du point de vue de la théorie politique, dans l'idée de fraternité. Ceci nous amènera tout particulièrement à identifier les conditions dans lesquelles le mot fraternité constitue un barrage

---

*(Suite de la note)*

La phrase a été tirée de contexte, mais l'auteur peut être considéré comme un chantre de la *fraternité*, à tel titre qu'il écrit dans le même ouvrage, insistant sur la métaphore : « tout est frère dans mes principes »

rhétorique à l'examen rationnel des normes qui régissent le fonctionnement politique d'une communauté donnée.

Je me demanderai donc en premier lieu si l'idée de fraternité fonctionne comme concept « essentiellement incontesté », c'est-à-dire comme terme dont la présence dans le discours sollicite sur un mode pré-rationnel l'adhésion autour de valeurs fondamentales, sans permettre leur accès à l'analyse conceptuelle. Dans ce contexte, j'envisagerai les effets de dénégarion de l'imposition verticale de normes régissant la communauté politique, par la référence à une relation horizontale (entre frères), tout comme ses effets d'éludation des procédures de discussion politique.

Dans un deuxième moment, j'examinerai la structure métaphorique du mot fraternité, qui pourrait sembler conditionner son fonctionnement exclusif sur le mode de l'imaginaire et du sentimental. Nous verrons alors que la présence constante de l'analogie fraternelle dans l'idée de fraternité ne détermine pas l'impossibilité du passage de la légitimité implicite des normes à leur analyse explicite. J'affirmerai donc qu'il est possible de passer du « concept essentiellement incontesté » au « concept essentiellement contesté », dont les différentes interprétations peuvent être reconstruites, analysées et comparées sur un mode spéculatif. La métaphore et les éléments imagés qui *alimentent* le concept de fraternité seront alors soumis à examen, de façon à souligner les virtualités de la tension entre l'image littérale de la relation entre frères et sœurs et le domaine abstrait auquel celle-ci se trouve appliquée, dans la citoyenneté.

Ceci nous permettra de modifier la perspective entretenue sur la notion de fraternité. Celle-ci semble en effet dans une première approche n'avoir que la fonction d'invoquer sur un mode analogique une constellation de termes, tels que justice, égalité, communauté, solidarité, ou encore amitié (nous devons être justes, égaux, solidaires, etc. entre nous comme des frères), par rapport auxquels il pourrait donc être considéré superflu, parce que pléthorique de sens analytiquement mieux exprimé par chacun d'entre d'eux. Or l'analyse du fonctionnement métaphorique du terme permet de révéler qu'il possède une structure tout à fait spécifique, en raison de l'analogie avec la relation familiale et non malgré elle, analogie qui alimente la réflexion conceptuelle dans le domaine politique en dirigeant l'attention sur des aspects non soulignés par les autres concepts politiques cités.

Ceci nous permettra de dégager les « sens contestés » de la fraternité. Ces versions contestées seront autant de conceptions différentes de ce qu'est une société juste. Ainsi, si notre réflexion nous porte à définir une *fraternité-contractualiste*, avec des dimensions d'identité et de partage individualisée à *chacun* des frères, nous verrons cette conception de la fraternité aux prises avec la *fraternité-critique*, puis avec la *fraternité-virtu*. Ces dernières ne peuvent être considérées comme formules d'évitement des analyses rationnelles des procédures et règles politiques, à l'égal de la simple fraternité « essentiellement incontestée ». En effet, elles partagent avec la fraternité-contractualiste l'interrogation sur les conditions dans lesquels une société est *juste*, mais s'en distinguent par le *type de coopération* qui doit être attendue des citoyens. Elles définissent

la communauté politique juste, la première comme *libre association*, où chacun(e) serait émancipé de l'obéissance à des règles imposées, et la seconde comme *communauté de fins*, où l'idéal de chacun et chacune serait l'idéal de toutes, de tous. En ce sens, fraternité-critique comme fraternité-vertu contournent le problème politique essentiel sur lequel l'idée de fraternité semble à mon sens appelée à mettre l'accent, à savoir la tension entre la perspective personnelle et impersonnelle : le point de vue de chacune des sœurs et chacun des frères sur ses fins, intérêts et besoins spécifiques, et l'exigence de règles politiques impersonnelles et contraignantes rendant justice à l'égale importance des personnes. C'est sur ces trois versions conceptuelles de la fraternité-citoyenne que se conclura cette partie, pour leur donner ensuite une épaisseur historique, dans la seconde partie de ce travail.

### ***1. La notion de concept essentiellement incontesté.***

Pour saisir de plus près les difficultés conceptuelles soulevées par l'usage, dans un contexte politique, de la notion de *fraternité*, commençons par quelques mots de l'historien Robert Darnton, écrits à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française. Darnton pose la question: « En quoi la Révolution française était-elle révolutionnaire ? », et il répond par la formule « liberté, égalité, fraternité », mettant tout particulièrement l'accent sur le « nouveau sens du possible » créé par les révolutionnaires, et qui consistait « non seulement à écrire des constitutions ou à établir un cadre légal

des libertés, mais à vivre avec la plus difficile des valeurs révolutionnaires, la fraternité humaine » <sup>56</sup>.

Or si la fraternité humaine est une *valeur*, et une valeur « difficile », la difficulté est en tout premier lieu d'en cerner les contours, le contenu, les enjeux. En effet, la théorie politique s'est longuement occupée de *liberté* et d'*égalité*, mais tel n'est pas le cas pour la *fraternité*. Aucune étude dans le domaine de la philosophie politique n'a proposé d'interprétation systématique du terme, ni élucidé son sens. Son usage historique est lui un peu mieux documenté : ainsi la fraternité a-t-elle été abordée dans sa relation avec la Révolution française, et la pensée politique et sociale du dix-neuvième siècle par Marcel David, qui lui a consacré deux ouvrages très documentés <sup>57</sup>, et par Mona Ozouf, dans le *Dictionnaire critique de la Révolution française* et dans *L'homme régénéré* <sup>58</sup>. Par ailleurs, dans le contexte américain, William Carey Mac Williams en a donné une interprétation historico-philosophique conservatrice, comme d'un concept d'obéissance (sens sur lequel je reviendrai) <sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Darton Robert. « What Was Revolutionary about the French Revolution? » In : *The New York Review of Books*. 19 janvier 1989, pp. 3-10. Ma traduction. Cette interprétation de la fraternité, exclusivement située dans le domaine de l'agir, a été contestée, sur le plan historique, par les travaux de Marcel David, qui souligne également la dimension légale (cf. note *infra*).

<sup>57</sup> David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*. Paris : Aubier, 1987 et *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*. Paris : Aubier, 1992.

<sup>58</sup> Ozouf Mona. « Fraternité. » In : *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Furet et Ozouf (eds.). Paris : Flammarion, 1988, pp. 731-741, et « La Révolution française et l'idée de fraternité. » In : *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris : Gallimard, 1989, pp. 158-182.

<sup>59</sup> Mc Williams, Wilson Carey. *The Idea of Fraternity in America*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1973. Pour une approche

(La note continue sur la page suivante)



L'impression qui ressort de ces quelques monographies systématiques est toutefois la même, troublante, que suggèrent les usages langagiers occasionnels, que ce soit dans la production écrite ou dans les discours politiques : toutes les personnes utilisant le terme *fraternité* semblent en quelque sorte croire à une « essence positive » de la fraternité, qu'il conviendrait de sauvegarder. Ainsi, pour les deux premiers historiens cités, ils soulignent à plaisir les risques de « contamination » par l'appel à la violence et l'exaltation patriotique, pour David <sup>60</sup>, et de « dérive » vers une fraternité « identitaire », voire « fusionnelle » — entendre par là de négation des droits individuels — pour Ozouf <sup>61</sup>. Quant à Mac Williams, il parle de « vraie » fraternité (il y en a donc de fausses), de sa « véritable essence », qui consiste selon lui en la soumission des individus à l'impératif dicté par la communauté, tout comme en la subordination aux parents et à l'autorité (« La fraternité n'implique pas l'égalité mais une commune infériorité et la nécessaire soumission aux parents. » dit-il). Marchant, peut-être inconsciemment, sur les traces de Bossuet et de Filmer, qui avaient tiré partie de la métaphore familiale pour arguer de la bonté du paternalisme comme modèle de société, Mac Williams ignore donc résolument les vols conceptuels que la fraternité a développé, après avoir laissé là la chrysalide métaphorique, et s'oppose avec force à

(Suite de la note)

critique cf. Abbot, Philip : « The tyranny of fraternity in Mc Williams' America ». *Political Theory*. Vol. 2, n. 3 (1974), pp. 305-329.

60 David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*, *op. cit.*, notamment pp. 118 et 160.

61 Ozouf, Mona. « La Révolution française et l'idée de fraternité. », *op. cit.*, pp. 171 et ss.

toute interprétation progressiste essayant de mâliner la fraternité d'égalité ou de liberté.

Quelles que soient les différences importantes entre Mac Williams, David et Ozouf, les regrets que ces historiens expriment quant aux dévergondages historiques du terme *fraternité*, demandent à être interrogés <sup>62</sup>. La première perplexité qui saisit quiconque se penche sur l'étude du terme est en effet que personne ne semble vouloir se dresser *contre* la fraternité, ressource rhétorique à la disposition de tout un chacun, le sens du mot apparaissant intrinsèquement friable, incertain. Il n'est jamais parfaitement défini autrement que par l'attachement qui lui est porté, comme à une valeur chaude et diffuse.

Quant aux philosophes, lorsqu'ils parlent du principe de fraternité, c'est aussi souvent sur le même mode, appelant à ne pas confondre la fraternité dénaturée et la fraternité authentique. Ainsi, lorsque Ernst Bloch thématise la fraternité comme « idéal de l'être politique et social », fraternité qui reconnaîtrait « une égalité dans laquelle plus personne n'aurait besoin et même ne serait en état d'être le loup de l'autre » et qui réaliserait par une révolution sociale la promesse des droits de l'homme, il l'oppose à la fraternité sentimentale, communautaire, « fausse et hypocrite » qui refuse de distinguer les faux des vrais frères, et qui repose sur une imposture harmonisatrice <sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Le premier est d'inspiration socialiste, la seconde plutôt « républicaine » et le dernier conservateur. Or pour chacun d'entre eux, la *fraternité* recouvre précisément les valeurs qu'ils soutiennent.

<sup>63</sup> Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschlich Würde*. Frankfurt : Surkhamp, 1961. Bloch estime que cette idéologie communautaire sert le fascisme, et

(La note continue sur la page suivante)

De fait, je n'ai trouvé que deux exemples de textes s'exprimant clairement *contre le principe* de fraternité (et non ses applications) : ceux de Stephen Fitzjames <sup>64</sup> et de Vacherot <sup>65</sup>, tous deux datant de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle (je laisse ici de côté les mots de Marx sur la « fraternité bourgeoise » opposée à la solidarité prolétaire, car le premier Marx parle en termes tout à fait lyriques de la fraternité, et ne l'écarte comme principe qu'après 1848, de façon donc plus politique que conceptuelle <sup>66</sup>).

Stephen comme Vacherot critiquent la fraternité en se basant sur le principe « seul vrai » de liberté, et ils opposent l'un et l'autre *fraternité* et *justice*. Pour James Fitzjames Stephen, il écrit en 1873 un ouvrage sous le titre de *Liberty, Equality, Fraternity*, où ce

---

(Suite de la note)

s'oppose à une fraternité reposant sur la dignité de l'homme, dont l'avènement remplirait la promesse que la « révolution bourgeoise » n'a su tenir.

<sup>64</sup> Stephen, J. F. *Liberty, Equality, Fraternity*. London and New York, Hold and Williams, 1975 (1<sup>ère</sup> édition 1873).

<sup>65</sup> Vacherot, E. *La Démocratie*. Paris, F. Chamenot, 1860. Je dois cette citation à Lucien Jaume.

<sup>66</sup> Les sarcasmes de Marx contre la fraternité patriotique sont rudes mais sans surprise, en ce qu'il la ramène à un sentiment fusionnel fonctionnant comme antithèse de la conscience de classe : « la fraternité ..., cette abstraction débonnaire des antagonismes de classes, cet équilibre sentimental des intérêts de classe contradictoires, cette exaltation enthousiaste au-dessus de la lutte de classes ... » (*Les luttes de classes en France*. Paris : Éditions sociales, 1974. Ed. originale 1850). Le livre I du *Capital* contient par ailleurs la fameuse formule « liberté, égalité, propriété et Bentham »). Jeune, Marx avait par contre exprimé son émotion devant la « vraie » fraternité des travailleurs, non pas une simple mot (*keine Phrase*), alors, mais une réalité, dont il trouvait qu'elle amenait, sur les visages marqués par le labeur des ouvriers, tous les sentiments humains les plus admirables (« La noblesse de l'humanité projette vers nous la lumière que diffusent ces figures d'hommes endurcis par le travail. » *Manuscrits de 1844*. Paris : La Pléiade, tome II, pp. 98-99). Pour l'opposition fraternité sentimentale = justice cf. note 68 ci-après. Par ailleurs, Marx participe en 1847 à un congrès placé sous l'égide des *Fraternal Democrats*, dont la devise est « All men are Brethern » (tous les hommes sont frères), et ne se soucie pas de se démarquer de cette idée de fraternité internationale, mais seulement de la « fraternité unilatérale » de la bourgeoisie (cité par Marcel David in *Le printemps de la fraternité*. Paris : Aubier, 1992, p. 163).

fonctionnaire conservateur de sa majesté britannique expose, par opposition à Mill, ses idées anti-démocratiques et anti-libérales, longtemps référence obligée de la philosophie conservatrice. Selon lui, la notion de fraternité est trop vague, fait trop bon marché de l'individu. Montrez-moi une personne concrète, dit-il, et je vous dirai s'il est frère ou ennemi : « quant à traiter de façon indiscriminée toutes les créatures humaines en frères et sœurs, je ne le ferais certes pas. »<sup>67</sup> La critique constitue jusque là l'opposition classique de la philosophie conservatrice aux valeurs « abstraites » des Lumières. Mais surtout, ajoute Stephen, la fraternité est un *sentiment*, et comme telle opposée à la justice. Ces mêmes accents se retrouvent dans les réflexions par ailleurs fort différentes de Vacherot sur les principes de base de la démocratie : « La liberté et l'égalité sont des principes, tandis que la fraternité n'est qu'un sentiment. Or tout sentiment, si puissant, si profond, si général qu'il soit, n'est pas un droit ; et il est impossible d'en faire la base de la justice. Les politiques qui essaient de l'ériger en principe commettent la même erreur que les moralistes qui fondent la loi morales sur l'amour. ... La fraternité toute seule est donc une dangereuse formule pour la démocratie. »<sup>68</sup> Sentiment ou droit, justice sociale,

---

<sup>67</sup> Stephen, J. F. *Liberty, Equality, Fraternity.*, op. cit, p. 240-41. Pour réactionnaire qu'il soit Stephen est l'un des rares auteurs à parler de sœurs dans le contexte de la fraternité citoyenne.

<sup>68</sup> Vacherot, E. *La Démocratie*, op. cit., p. 9-10. Soulignons sous forme de parenthèse que cette opposition justice « sentiment, pour rejeter la notion de fraternité, trouvera une réponse, généralement chez des auteurs soucieux d'en faire la base de nouveaux rapports sociaux, assis sur des sentiments de générosité sociale. C'est le cas du mouvement solidariste, qui va souligner la nécessité, au travers de la métaphore de la fraternité et de ses implications juridiques concrètes sur le plan de la solidarité sociale, de créer une identité collective porteuse des « tendances morales » rationnelles chères à Durkheim. Ainsi Alfred Fouillée, pour qui elle constitue un devoir, mais

importance de l'individu : nous aurons à revenir sur ces notions. Pour ce premier stade du raisonnement, je m'en tiendrai à souligner l'extrême rareté de tels discours, ainsi que de tout travail d'élucidation théorique du terme *fraternité*, auquel chacune des personnes qui l'utilise fait recouvrir des sens différents, contradictoires, tous positifs, tous indéfinis.

*Liberté* et *égalité* pourraient certes aussi sembler parmi ces « mots-perroquets », auxquels tous sont attachés, brillant des couleurs que chacun souhaite, mais ils s'en distinguent précisément par les débats théoriques orientés à découvrir et élucider les différents sens qu'ils recouvrent. Ces deux termes constituent en effet ce qui a été appelé, dans la philosophie en langue anglaise, des « concepts essentiellement contestés »<sup>69</sup>, à savoir des termes qui sont le lieu d'enjeux philosophiques. Les concepts « essentiellement contestés » sont, selon Gallie, qui crée le terme, des concepts dont les critères d'application correcte sont multiples — essentiellement multiples, l'idée de « contestabilité » étant donc sous-tendue par une

---

(Suite de la note)

surtout elle se distingue radicalement de la charité en ce qu'il s'agit d'une idée : « La charité chrétienne ou bouddhiste est surtout un sentiment, et la fraternité morale ou juridique est surtout une idée » (In : « La fraternité et la justice réparative. » *Revue des Deux-Mondes*. 15 mars 1880, p. 283, mon souligné.

<sup>69</sup> Cf. Gallie, W. B. « Essentially Contested Concepts. » *Proceedings of the Aristotelian Society* Vol. LVI (1955-56) : pp. 167-199. L'exemple type de l'un de ces concepts serait la notion de pouvoir (ainsi interprétée par Steven Lukes in *Power: A Radical View*. Atlantic Highlands : NJ. Humanities Press, 1975). Pour une perspective critique, cf. notamment Gray, John N. « On the Contestability of Social and Political Concepts. » *Political Theory*. Vol. 5. No. 3 (August 1977) : pp. 331-348 (qui lit cependant à mon sens de façon erronée Gallie comme un relativiste). Cf. également MacIntyre, Alasdair. « The essential contestability of some social concepts. » *Ethics*. Vol. 84 (octobre 73) n. 1, pp. 1-9 et Connolly, William E. *The terms of political discourse*. Oxford : Martin Robertson, 1974 (chapitre 1 : « Essentially contested concepts in politics »).

notion de pluralisme, moral tout comme épistémologique. Les enjeux idéologiques au travers de ces mots apparaissent lorsque les usagers de ces concepts, constatant la multiplicité de critères, orientent leurs actes de langage à en fixer *un* usage « correct ». Empressons nous de signaler que cette multiplicité essentielle de conceptions d'un même concept ne constitue pas une nouvelle démonstration de relativisme idéologique et culturel. Gallie est d'ailleurs conscient du péril d'être interprété dans ce sens, comme minant la valeur éthique de certains concepts politiques essentiels, tels que *démocratie* ou *justice sociale*, de par la constatation qu'ils sont d'une nature essentiellement contestée. Il souligne donc que sa démarche vise non pas un relativisme socio-historique, mais constitue au contraire un plaidoyer pour des méthodes d'élucidation logique, permettant de clarifier les usages qui sont faits de ces termes fondamentaux.

Les concepts essentiellement incontestés restent donc bien des concepts, ils n'« éclatent » pas en plusieurs concepts différents, mais ce que quelques années plus tard John Rawls appellera « le fait du pluralisme », historiquement ou au sein d'une même société, a pour conséquence que différentes *conceptions* rivales en soient proposées. Reconnaître la nature *essentiellement contestée* d'un concept permet par conséquent de concevoir ce que Joshua Cohen, reprenant l'expression de John Rawls, appelle « le fait du pluralisme raisonnable » <sup>70</sup>, c'est-à-dire la coexistence de conceptions du bien, de

<sup>70</sup> Cohen, Joshua. « Moral pluralism and political consensus. » In : *The Idea of Democracy*. (Hampton and Roemer eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 1993. John Rawls reprend quant à lui cette même notion, dans son dernier livre, *Political Liberalism* (cf. notamment pp. xxxi et 36).

la vie bonne, rivales, incompatibles, mais chacune *raisonnable*, qui s'expriment par des conceptions également rivales, incompatibles et raisonnables des concepts philosophiques, éthiques et politiques essentiels (conceptions qui peuvent être reconstruites et analysées logiquement). Signaler l'existence de tels concepts, et de conflits idéologiques profonds quant à leur définition dans la rhétorique politique, n'équivaut donc pas à une invitation à la philosophie à se retirer de la scène, mais bien à apporter les instruments spéculatifs et logiques qui sont les siens, afin sinon de résoudre ces discordes idéologiques, du moins d'en éclaircir les termes.

Pour la *fraternité*, concept chaud, de cohésion sociale, évoquant tour à tour bienfaisance et camaraderie dans les tranchées, humanisme à tendance universelle et ferveur nationale, chère au Ku Klux Klan comme à Martin Luther King, à l'Action Française mais aussi aux socialistes utopiques puis aux sociaux-démocrates, la notion n'est jamais employée comme *concept essentiellement contesté*, comme lieu d'enjeux idéologiques bien définis. Bien plus, le terme pourrait sembler constituer un des rares cas de « *concept essentiellement incontesté* », à savoir de terme dont il serait dans la *nature* de n'être employé que comme ressource rhétorique ultime, pour taire la réflexion plutôt que pour la clarifier.

Etiquettes sans précision, recouvrant pratiquement tous les contenus idéologiques, de tels concepts « avides de substance » [« substantive-hungry » — Austin] peuvent sembler *radicalement confus*. C'est toutefois par leur usage qu'ils se déterminent non pas comme confus mais comme *essentiellement incontestés* : leur présence dans le discours est au titre de « dernier mot », d'argument

ultime, *deus ex machina* dont la rôle n'est pas d'éclaircir les termes du débat, mais d'en hâter la conclusion, de permettre la tombée anticipée du rideau. C'est ce qui fait que les différents sens que ces concepts recouvrent ne soient jamais élucidés — d'où l'appellation ici proposée d'« essentiellement incontestés » — : la personne qui les prononce, l'institution qui y a recours en font des signes indicateurs de *légitimité incontestable*. Mots-étendards, leur présence dans le discours institutionnel vise à fixer le caractère obligatoire de catégories cruciales dans les esprits des membres d'une certaine société, non pas de façon conceptuellement intelligible et analysable, mais à la façon d'éléments rituels.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> La capacité des concepts à jouer un rôle de ritualisation d'autres concepts fondamentaux m'a été tout d'abord suggérée par la lecture d'Ernest Gellner. Celui-ci interprète *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim comme une tentative de montrer le fonctionnement obligatoire, de par le rituel, de certains concepts fondamentaux. Je me suis alors demandé s'il existait un *concept essentiellement incontesté* de fraternité, qui ritualisait de façon consistante et constituait la base socio-conceptuelle sur laquelle les concepts catégoriaux de liberté et d'égalité s'appuyaient, ou si le concept possédait un rôle théorique propre — position que je soutiens ici. La citation de Gellner à laquelle je fais allusion est la suivante : « La véritable essence de la doctrine [de Durkheim] dans cette œuvre remarquable [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*] me semble résider ... dans l'idée que les concepts, à l'inverse des sensations, ne sont possible que dans un contexte social ... et que les concepts importants, catégoriaux, dont tous les autres dépendent, demandent à être maintenus de par un rituel. L'on tend à oublier que le principal problème de Durkheim ... n'était pas d'expliquer la religion, mais d'expliquer la pensée conceptuelle, et par dessus tout la *nécessité*, la nature obligatoire de certains de nos concepts généraux. Ceci constitue un problème kantien, et Durkheim soutenait l'avoir résolu d'une façon qui ressemblait à celle de Kant mais qui en différait ... de deux façons : d'une part le mécanisme, pour ainsi dire, responsable de la nature d'obligation de certains de nos concepts catégoriaux était collectif et observable, plutôt que caché dans les interstices occultes de l'esprit individuel ; et de l'autre, il ne fonctionnait pas sans efforts ... mais avait au contraire besoin pour fonctionner efficacement de s'entraîner continuellement, d'être à toujours tirer sur ses muscles et les garder en forme — précisément ce en quoi consistait la théorie du rituel pour Durkheim, pour qui elle était la méthode en vertu de laquelle l'intelligibilité et le caractère obligatoire de catégories cruciales était maintenues dans les esprits des membres d'une certaine société. Rituel et religion faisait publiquement ce que l'ego transcendantal



Toute sociologie politique se doit de *décrire* le fonctionnement de tels concepts ; toute conception de la philosophie politique qui se donne pour but d'explicitier les notions et convictions implicitement partagées dans une société déterminée, de manière à ce qu'elles puissent faire l'objet d'une justification, d'une remise en cause et d'une discussion raisonnable, se doit d'accorder une attention prioritaire à ce type de concepts, de façon à en *dégager les sens contestés*. Ceci constitue la condition d'une mise en question rationnelle des valeurs et notions sur lesquelles repose l'organisation politique de la société.

Le terme *fraternité* constitue-t-il l'un de ces concepts ? Les nombreux qualificatifs accolés au mot semblent l'indiquer : que ce soit « fraternité universelle », « fraternité de combat », « fraternité solidaire », « libre fraternité » [Condorcet], « fraternité virile » [Montherland : certains auteurs considèrent qu'il s'agit d'un

---

(Suite de la note)

kantien ne faisait que derrière l'impénétrable rideau de fer du noumène. » (d'autres diraient derrière l'impénétrable voile d'ignorance). (*The Concept of Kinship and Other Essays. op. cit.*, p. 21-22. « The real essence of his doctrine in that remarkable work [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*] seems to me to lie ... in the view that concepts, as opposed to sensations, are only possible in a social context ... and that important, categorial concepts, on which all others depend, require ritual if they are to be sustained. It tend to be forgotten that Durkheim's main problem, as he saw it, was not to explain religion but to explain conceptual thought and above all the necessity, the compulsive nature of certain of our general concepts. This is a Kantian problem, and Durkheim claimed to have solved it in a way which resembled Kant's but differed from it in (...) two ways: the machinery, so to speak, which was responsible for the compulsive nature of our categorial concepts was collective and observable, rather than hidden in the backstage recesses of the individual mind; and secondly it did not, like a Balliol man, function effortlessly, but needed for its effective working to keep in training, to be forever flexing its muscles and keeping them in trim -and just this was Durkheim's theory of ritual, which for him was the method by which the intelligibility and compulsiveness of crucial categories was maintained in the minds of members of a given society. Ritual and religion did publicly what the Kantian transcendental ego did only behind the impassable iron curtain of the noumenal. »)

pléonasme], ou « fraternité plurielle », trouvée récemment dans un écrit de théorie socio-politique en quête de solidarité et de tolérance <sup>72</sup>, c'est le terme qualificatif qui est porteur de sens, celui de *fraternité* n'étant là que pour signaler : « Attention ! Ce qui suit (ou précède) constitue une valeur dont nous devrions tous, *sans conteste*, nous réclamer. »

## ***2. Eludation et dénégation du politique dans la fraternité essentiellement incontestée.***

Pour autant, le leurre n'est pas encore cerné. Il faut en effet connaître les sources qui permettent au mot de jouer ce rôle de *concept essentiellement incontesté*. Deux hypothèses pourraient être avancées : d'une part que cette caractéristique se soit forgée dans les usages historiques, dimension dont je me limiterai dans ce premier chapitre à expliquer pourquoi elle ne suffit pas à l'explication et, de l'autre, qu'elle soit déterminée par le caractère métaphorique du mot, hypothèse que nous étudierons plus minutieusement. Mon effort sera de montrer comment le terme noue toutes les références que la métaphore permet, mais aussi qu'il existe un niveau spéculatif autonome, qui peut être reconstruit systématiquement, et qui contrecarre l'apparente vocation du terme au rôle de *concept essentiellement incontesté*.

<sup>72</sup> L'expression est employé par le sociologue italien Alberto Martinelli dans « I principi della Rivoluzione Francese e la società moderna », in Alberto Martinelli, Michelle Salvati et Salvatore Veca (ed.). *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Milan : Il Saggiatore, 1989.

Tournons nous d'abord vers les références historiques. Nous nous trouvons là face à un premier paradoxe, voulant que la métaphore fraternelle nous ait été « léguée » par le monde de l'ancien régime, tout en étant associée à l'un des moments essentiels de sa chute (dans le domaine politique, le mot *fraternité* suscite presque automatiquement la référence à la Révolution française, même s'il s'agit, nous le verrons dans la partie consacrée aux usages historiques, d'une association largement exagérée). Le caractère de *concept essentiellement incontesté* viendrait par conséquent du fait que chacun pourrait se reconnaître dans une des versions de la *fraternité*, qui recouvrirait ainsi toutes les options idéologiques possibles.

Il pourrait certes sembler que, parmi les analogies constitutives du paysage imaginaire du politique, la métaphore fraternelle soit porteuse des valeurs des modernes, en ce qu'elle se situe clairement dans la « nouvelle dimension horizontale » <sup>73</sup> qui est venue, selon le politologue canadien Laponce, remettre en cause, particulièrement de par l'axe gauche/droite, l'ordre vertical traditionnel dominant jusqu'à la Révolution française, et qui situait le sujet par rapport à un prêtre, un roi, un Dieu. Mais cette chronologie de la perception spatiale du politique, qui associerait la fraternité aux *modernes*, est remise en cause par le fait que l'analogie fraternelle remonte aux premiers écrits politiques (« Vous êtes tous frères dans la cité », est-il dit dans *La République* <sup>74</sup>). Par ailleurs, la

---

73 Laponce, J.A. *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*. Toronto : University of Toronto Press, 1981, p. 10, proposition 3.

74 Platon. *La République*. Paris : Flammarion, 1966, p. 166 (415a).

*fraternité* appartient également aux credos harmonieux, plus spécifiquement attachés à la philosophie politique classique et à la recherche de la vertu. Ainsi la philosophe Francesca Rigotti, qui a étudié les usages politiques de la métaphore l'associe-t-elle à « un chœur de voix masculines entonnant un chant à l'unisson » <sup>75</sup>.

Or, de même que la chronologie de la perception du politique lie la fraternité aussi bien aux *anciens* qu'aux *modernes*, les institutions les plus traditionnelles donnent la main à travers le terme à celles de la modernité. Une sorte de continuité peut être tracée, qui donne certainement toute sa force au concept, car celui-ci se nourrit des références métaphoriques renvoyant aussi bien à des formes d'association de l'Ancien Régime, qu'aux pratiques et aux valeurs de l'après Révolution Française. Dans l'analyse qu'il a consacrée au langage du travail de l'Ancien Régime jusqu'à la première moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, l'historien William Sewell montre ainsi, en partant du vocabulaire des corps de métier, l'efficacité de cette passerelle tendue entre deux mondes idéologiques par le terme *fraternité* :

*L'une des caractéristiques particulières du style « philanthropique » des corps de métier était leur usage constant du terme « fraternité » et des mots de la même famille, tels que « fraternel » et « frère ». En tant que terme de la fameuse devise révolutionnaire « Liberté, égalité, fraternité », le mot fraternité avait d'évidentes connotations révolutionnaires. Mais il faisait également partie du vocabulaire traditionnel des corps de métier. Il servit donc parfaitement de trait d'union entre le langage des corps de métier et les expressions révolutionnaires, car il était senti comme évoquant des valeurs révolutionnaires, tout en*

---

<sup>75</sup> Rigotti, Francesca: « Patriarcato e fratellanza. Immagini familiari nel discorso politico », *Teoria Politica*, vol. IV, n. 2 (1988). pp. 65-87.

*faisant partie du vocabulaire traditionnel des corporations d'ancien régime. Il a ainsi apporté une respectabilité révolutionnaire au sens traditionnel de solidarité des corps de métier, celui-ci donnant à son tour un contenu plus spécifique au terme révolutionnaire de « fraternité »* <sup>76</sup>

Nous aurons à revenir sur le contenu plus spécifique que la solidarité concrète des corps de métier apporte à la valeur abstraite de *fraternité*. En tout état de cause, dans l'optique de l'étude de Sewell, l'une des raisons de la puissance légitimatrice du terme se situe dans la *pluralité suggestrice de références* qu'il enferme. Celles-ci combinent l'évocation du monde de l'ancien régime, ses modèles associationnels et ses valeurs, tout comme leur remise en cause idéologique et révolutionnaire, et enfin leur déplacement référentiel sur le plan de la nation, présentée comme une association fraternelle. La valeur de *fraternité* pourrait alors se forger dans cet ensemble de référence comme signe de ralliement incontesté, parce que historiquement senti comme propre par les courants les plus divers, les plus opposés.

---

<sup>76</sup> Je trouve cette version plus plausible que celle de Gérard Antoine, qui voit dans les racines chrétiennes de la fraternité l'une des raisons de la désaffection, d'ailleurs toute relative, dont le terme aurait souffert (cf. Antoine, Gérard. *Liberté, égalité, fraternité, ou les fluctuations d'une devise*. Paris, Unesco, 1981). La citation est reprise de Sewell, William H Jr: *Work and Revolution in France. The language of labor from the old regime to 1848*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 205, ma traduction (« One distinctive characteristic of the "philanthropic" style of workers corporations was their constant use of the term "fraternity" and its cognates "fraternal" and "brother". As part of the famous revolutionary motto "Liberty, Equality, Fraternity", the word fraternity had obvious revolutionary overtones. But it was also a part of the traditional corporate vocabulary. It therefore served perfectly to unite corporate and revolutionary idioms. It gave a revolutionary respectability to the corporate trades' traditional sense of moral solidarity, and at the same time it gave a more specific content to the abstract revolutionary term "Fraternity". ... It was largely by means of the vocabulary of fraternity that the moral solidarity of the corporate idiom was carried over into the workers' new revolutionary idiom of association. »

Mais pour définir au plus près le « leurre » possible dans le terme *fraternité*, cette dimension historique, pour certaine qu'elle soit, ne suffit guère. Pour que *fraternité* joue le rôle de *concept essentiellement incontesté*, il faudrait que sa fonction rhétorique dans le discours soit celle *d'inviter à ne pas effectuer l'analyse conceptuelle* de ces différentes options théoriques et idéologiques ; il faudrait que leur accès au domaine spéculatif et évaluatif en tant qu'options différentes et comparables se trouve obstaculisé par sa présence même. Pour qu'il y ait véritablement concept « essentiellement incontesté », en effet, il faut que la fonction légitimatrice du terme puisse intervenir, par *éludation* ou *dénégation* des enjeux théoriques et, dans le cas de la citoyenneté dans lequel nous nous situons, par éludation ou dénégation des enjeux politiques <sup>77</sup>.

Un premier niveau d'éludation du politique pourrait être constitué par un discours *sur* le politique, qui déduirait l'absence de légitimité de *tout* pouvoir de la relation horizontale entre frères (conçue par opposition à ce pouvoir) : le leurre ou paradoxe se trouverait alors dans l'existence d'un discours politique ayant pour effet de bloquer toute réflexion sur les règles et procédures légitimes du politique.

---

<sup>77</sup> *L'éludation* des enjeux politiques a pour effet que ne soient pas soumises à procédures de discussion, ou à examen, les normes émanant de la sphère de décision politique, souvent comme effet d'une conception du fonctionnement politique qui porte à sous-estimer, et donc à négliger ou esquiver cette sphère de décision. La *dénégation* du politique a le même effet, mais c'est du pouvoir politique même qu'elle provient, pouvoir qui se présente comme non auteur des normes dont il a l'initiative, qui masque sa capacité à imposer des règles contraignantes et obtient ainsi qu'elles ne soient pas soumises à des procédures d'examen rationnel et politique.

Éludation du politique encore, celle qui utiliserait la référence à une même origine naturelle (des frères), pour suggérer de faire l'économie de la réflexion sur les moyens juridiques et constitutionnels par lesquels se *constitue* une communauté politique. Dans ce deuxième cas, nous nous trouverions également face à un discours politique affirmant le caractère superflu du politique. Toutefois, s'il y a identité de paradoxe, la source en est différente : ce n'est pas dans l'impossible harmonie des frères (l'absence de violence entre eux, qui rendrait toute règle contraignante superflue) que ce discours prendrait sa source, mais dans la l'affirmation d'un lien naturel, de frères de sang, qui permettrait à la communauté politique de se trouver *déjà* constituée, et donc de faire l'économie des moyens « artificiels » — par opposition à « naturels » — par lesquels cette communauté se crée et se recrée constamment.

Différents dans leur source théorique, ces deux discours sont également différents dans leurs effets, particulièrement quant à l'ennemi combattu pour parvenir à la « pure fraternité ». Dans le premier cas, l'ennemi est le Pouvoir, qui peut même, suprême Malin, s'insinuer dans nos corps et dans nos esprits, les contraignant à leur insu et les détournant de tout libre arbitre. Dans le second cas, l'ennemi est certes parmi nous, mais sous la forme de non-frères qu'il convient donc d'éliminer, pour retrouver la pureté de la « vraie » communauté (celle, littéralement, des frères de sang). A ces deux modes d'épuration s'en ajoutera un troisième, qui fera tenir à la vertu publique le rôle que joue dans le second le donné naturel : il ne s'agira plus alors seulement d'élimination des non-frères, mais

aussi et surtout des « faux-frères », autre « race de Caïn », coupables de troubler par leurs doutes, leurs arguties, l'éclatante évidence de cette vertu.

Or ce troisième mode nous donne accès à la *dénégation* du politique, qui peut utiliser les moyens d'épuration qui viennent d'être signalés (tout particulièrement les deux derniers), mais qui s'en différencie en ce qu'elle constitue un discours *du* pouvoir sur la *fraternité*. Le concept est alors mis au service d'une méconnaissance du politique favorisée par le politique même, pouvoir qui se dénie comme tel, et fait appel à une métaphore de relation horizontale, celle des frères, pour masquer la dimension verticale d'imposition de normes, non soumises à procédures de discussion.

Nous aurons à revenir sur ces formes de dénégation et d'éludation du politique ; en tout état de cause, on l'aura immédiatement perçu : ces usages aporétiques du terme jouent tous sur le niveau métaphorique. Or est-il si sûr que l'on pense à la famille, aux frères (aux sœurs), lorsque l'on parle de fraternité ? Pas seulement, pas constamment <sup>78</sup>. Le concept a certainement sa

---

<sup>78</sup> La philosophe italienne Francesca Rigotti, spécialiste des métaphores, par exemple, étudie d'emblée la *fraternité* comme métaphore (cf. Rigotti, Francesca: « Patriarcato e fratellanza. Immagini familiari nel discorso politico », *Teoria Politica*, vol. IV, n. 2 (1988). pp. 65-87 et *Metafore della Politica*. Bologna : Il Mulino, 1988.). Elle est contredite sur ce point par Giuseppe Panella (« Fraternità. Semantica di un concetto », *Teoria Politica*, vol. V, n. 2-3 (1989). pp. 143-166).

Quoi qu'il en soit, l'ensemble des auteurs qui s'occupent de ce concept, que ce soit d'un point de vue historique, sociologique, anthropologique ou philosophique, renvoie explicitement, dans une partie de leur étude, à la métaphore des frères — pratiquement jamais des sœurs.

Pour ce qui est des historiens, qui ont consacré plus d'attention au terme, toujours sur un mode métaphorique, cf. notamment Ozouf, Mona. « Fraternité », in *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, François Furet et Mona Ozouf (ed), *op. cit.* ; même auteur, *L'homme régénéré. Essais sur*

(La note continue sur la page suivante)



propre vie ; l'image est toutefois là, toujours prête à faire retour sur le terrain même du conceptuel. Il faut donc à la fois retrouver la structure qu'elle lui impose et déduire les options abstraites qui en découlent, sous peine d'avoir à affirmer que si *liberté* et *égalité* se posent en tant que lieux essentiels de la pensée politique, et de la théorie démocratique, la *fraternité* n'est là que pour compléter le rythme ternaire de la formule républicaine, pour fermer le triangle, et se situe à un niveau d'abstraction différent, non seulement impropre à fonder une réflexion dans le cadre de la théorie politique, mais servant l'éludation du politique.

La fraternité se situe a priori, il est vrai, sur le terrain imprécis des attitudes d'esprit, des conventions, des formes de conduite — domaine par excellence du relativisme culturel — ou des comportements mus par le sentiment. Il semble certain qu'il y ait un « esprit de fraternité », esprit défini par Bossuet dans le *sermon du mauvais riche* comme « esprit de tendresse et de compassion, qui nous fait sentir les maux de nos frères, entrer dans leurs intérêts, souffrir de leurs besoins » ; il apparaît par contre plus douteux qu'elle appartienne pleinement au domaine des droits et des principes rationnels pouvant servir de support à une théorie générale de la démocratie.

---

(Suite de la note)

la *Révolution Française*, op. cit. ; pour une version plus « sociale » du terme, David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*, op. cit. et *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851* op.cit. ; et enfin, pour le contexte américain, Mc Williams, Wilson Carey. *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1973, ainsi que ses articles sur le même sujet : « Fraternity and nature. » *Political Theory*. n. 2, August 74, pp. 321-329 ; et « Fraternity. » *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 162-163.

C'est une mise en garde souvent énoncée, récemment encore par John Rawls, dans des pages sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir et qui associent la *fraternité* aux principes d'équité et de *justice sociale* :

*« En comparaison avec les idées de liberté et d'égalité, l'idée de fraternité a eu moins de place dans la théorie de la démocratie. On pense que c'est un concept moins précisément politique, qui, en lui-même, ne définit aucun des droits démocratiques, mais qui, au lieu de cela, véhicule certaines attitudes mentales et certaines formes de conduites sans lesquelles nous perdrons de vue les valeurs exprimées par ces droits. Ou bien, et ceci est très proche, la fraternité est considérée comme représentant une certaine égalité sur le plan de l'estime sociale. ... L'idéal de fraternité est parfois censé impliquer des liens sentimentaux qu'il est peu réaliste d'espérer trouver chez les membres d'une société plus étendue. Et ceci constitue sans doute une raison supplémentaire pour laquelle il a été relativement négligé dans la théorie de la démocratie. Beaucoup ont senti que la fraternité n'avait pas vraiment de place dans les affaires politiques. »<sup>79</sup>*

79 « In comparison with liberty and equality, the idea of fraternity has had a lesser place in democratic theory. It is thought to be less specifically a political concept, not in itself defining any of the democratic rights but conveying instead certain attitudes of mind and forms of conduct without which we would lose sight of the values expressed by these rights. Or closely related to this, fraternity is held to represent a certain equality of social esteem manifest in various public conventions. ... The ideal of fraternity is sometimes thought to involve ties of sentiment and feeling which it is unrealistic to expect between members of the wider society. And this is surely a further reason for its relative neglect in democratic theory. Many have felt that it has no proper place in political affairs. » John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge : Harvard University Press, 1971, p.105-106 (Traduction française : *Théorie de la justice*. Paris : Seuil, 1987. Abréviation : TJ). Pour ce livre très cité dans cette thèse, les pages sont données d'abord dans la version anglaise, ensuite dans la version française — ex. : 105/136, sauf lorsque je propose une nouvelle traduction. Signalons que l'excellente traduction de Catherine Audard supprime l'article dans le titre du livre, ce qui est certainement plus élégant en français mais empêche de souligner l'une des volontés du livre, à savoir d'être « une » théorie et non « la » théorie de la justice, comme conception vraie, car Rawls entend « appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même ». Signalons par ailleurs que les deux conceptions résumées par Rawls renvoient, la première à l'ouvrage de Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects*.

(La note continue sur la page suivante)

Contre cette hypothèse, il convient tout de suite de noter que le lien entre chacun des individus et la société dont ils font partie — à laquelle ils prennent part, au sens actif comme passif du terme — la notion de coopération et d'union au sein d'une structure politique, celle d'intérêts communs, l'idée même d'une communauté politique ne s'expriment qu'à travers le troisième terme, celui de *fraternité*. Celui-ci est donc conceptuellement nécessaire dans la triade, et seul son passage au niveau spéculatif de la logique philosophique peut permettre la clarification des choix quant aux modes de coopération et d'union qu'il traduit. Cette conclusion s'ajuste d'ailleurs à celle que tire John Rawls, qui cherche précisément à traduire la fraternité en « une exigence précise pour la structure de base [c'est-à-dire constitutionnelle] de la société » <sup>80</sup>.

A ce passage, s'oppose le fait que les notions d'intérêt collectif et de communauté politique que nous venons de dégager dans le terme, y semblent présentes sur un mode évocateur, plus propre à la communication poétique ou littéraire, que de façon conceptuellement articulée. Ceci ferait donc pencher pour son interprétation sur un mode exclusivement métaphorique. « Chaque métaphore ainsi conçue est donc une petite fable. » dit Vico dans la citation mise en exergue à ce chapitre : *la fraternité fable du politique, suggérant la morale de l'appartenance à une même identité, mais ceci sur un mode imagé, poétique, sans la dire*,

(Suite de la note)

New York : Rinehardt, 1950, et la seconde à R. B. Perry, *Puritanism and Democracy*. New York : The Vanguard Press, 1944.

<sup>80</sup> Rawls, John. *TJ*, p. 106/136. Je reviendrai sur l'interprétation à apporter à la conception que John Rawls propose de la fraternité, comme troisième principe démocratique à part entière, aux côtés de *liberté* et d'*égalité*, dans la troisième partie de cette thèse.

*l'énoncer clairement, comme ensemble d'alternatives entre lesquelles il pourrait être choisi rationnellement ?* La fragile base ni proprement abstraite et conceptuelle, ni seulement métaphorique de la fraternité porterait ainsi à elle seule le lourd édifice de la solidarité et de l'identité collective, comme des obligations qui en découlent. Or cette base pourrait être considérée conceptuellement fragile, et, du fait de cette débilité conceptuelle, potentiellement *instrument d'un pouvoir qui se dénie, d'une identité qui se dit en se niant.*

Attachons-nous à comprendre dans quelle mesure le fonctionnement métaphorique pourrait faire de la fraternité une « fable du politique ». Les emplois de *fraternité* montrent un envol conceptuel allant bien au delà de la simple analogie avec une relation entre frères ; mais la métaphore fraternelle et, inséparablement, celle de la famille, sont toujours là comme ressources rhétoriques, prêtes à offrir leur appui imagé aux déficiences d'abstraction conceptuelle générale qui caractérisent l'emploi du terme dans le domaine de la citoyenneté. La force évocatrice d'une métaphore où la continuité de l'institution de la famille, qui reconduit les relations sororales et fraternelles, est alliée à l'absence de pères (et mères), pouvoir dont la métaphore semble s'émanciper, et à la « familiarité » qu'une même histoire et un même langage — moral ou naturel — semble introduire entre les frères (et sœurs <sup>81</sup>) s'impose fortement à l'imaginaire, et explique cette récurrence du terme.

<sup>81</sup> Savoir si, dans l'utilisation politique de l'analogie fraternelle, *les sœurs sont aussi des frères*, pour le dire de par une formule, constitue une question à laquelle il doit être apporté une réponse nuancée, selon les époques et les contextes, mais qui est souvent négative. Les institutions fraternelles sont pour

(La note continue sur la page suivante)

La formule de citoyenneté *Liberté, égalité, fraternité* se situe, il est vrai, au delà de l'imaginaire, car elle repose essentiellement sur une notion de contrat social, en vertu duquel des individus libres et égaux apportent la légitimation de leur consentement à un certain arrangement politique, auquel ils se donnent le droit, et le devoir, de coopérer. Cette notion se trouve donc, il est évident, à un niveau conceptuel qui dépasse la référence familiale (et qui, souvent, la contredit). En ce sens, ce n'est pas aux frères que l'on pense lorsque l'on parle de fraternité. Mais analogie biologique — le *corps social* — ou familiale — la *fraternité* —, l'idée d'appartenance à un tout, au sens de partie inséparable, semble avoir besoin du métaphorique pour exprimer tant l'unité interne, par delà les différences, que pour établir une limite, une frontière : dans le cas de la *fraternité*, les barbares, les non frères, les autres.

De là à affirmer que la citoyenneté contemporaine que résume la formule « Liberté, égalité, fraternité » relègue dans le domaine de l'imagé et du métaphorique une réflexion dont elle ne cesse de vouloir faire l'économie sur les problèmes d'identité et d'exclusion,

---

(Suite de la note)

la plupart des institutions exclusivement masculines ; par ailleurs, lorsque la notion de fraternité est transposée dans le domaine de la citoyenneté, les sœurs ne sont initialement pas, comme chacun sait, des membres à part entière — ou membres « actifs » — de l'association fraternelle. Cf. sur ce point les analyses d'Annie Geffroy (« citoyen/citoyenne (1753-1829) », *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*, fasc. 4, Paris : INALF (« Saint-Cloud »), 1989, pp.63-86), de William H. Sewell, Jr. (« Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity and the Revolutionary Concept of Citizenship. » In : Colin Lucas (ed). *The Political Culture of the French Revolution*. Oxford : Pergamon, 1988, pp. 105-123) et de Olwen Hufton (*Women and the limits of Citizenship in the French Revolution*. Toronto : University of Toronto P., 1992). Dans le reste de mes analyses j'utiliserai souvent le terme masculin de « frère » ; de la « sororité », ou fraternité tenant pleinement — ou spécifiquement — compte de l'élément féminin, je m'occuperai dans la dernière partie de cette thèse.

il n'y a qu'un pas. Ce jeu d'aller retour entre conceptuel et métaphorique permettrait ainsi, par exemple, à la nation qui s'est donné cette formule de présenter ses idéaux sur le plan universel du conceptuel, mais d'établir par le métaphorique des limites à l'association fraternelle dont seuls les Français, certains Français, seraient membres. Le leurre implicite dans la fraternité universelle semblerait ainsi cerné.

### *3. Première solution à l'aporie. La fraternité comme métaphore vive.*

La description qui vient d'être effectuée du fonctionnement métaphorique du terme *fraternité* est plausible et, parfois, historiquement, correcte. Ce serait toutefois une erreur que d'en déduire le *caractère nécessairement aporétique du terme*, en raison de ce retour de la métaphore sur le concept. A l'impossibilité qui se trouverait ainsi postulée du passage du métaphorique au discours spéculatif, et de l'implicite à l'explicite, j'opposerai la fécondation apportée au concept par le dynamisme sémantique du métaphorique. Ce dynamisme sémantique une fois mis en lumière, il pourra être montré comment le discours spéculatif et philosophique instaure une *coupure* avec le discours métaphorique, marque sa propre autonomie, et permet des développements, des évaluations, des choix entre les différentes versions contestées de la fraternité citoyenne, sur le mode conceptuel et argumentatif.

Ce double mouvement nous permettra à la fois de souligner comment la métaphore fraternelle enrichit la réflexion conceptuelle

de ses éléments implicites, et de développer, dans un second temps, une réflexion spéculative explicite qui puisse éclairer les usages aporétiques de la métaphore, tout comme en développer les potentialités <sup>82</sup>.

Pour en arriver à ce niveau spéculatif autonome, il nous faut donc partir des virtualités sémantiques de la métaphore, ce pour quoi je commencerai par revenir sur la récurrence des deux types de métaphore signalés, la référence organique et familiale, dans l'expression de la cohésion d'une communauté, politique au premier plan, et de son fonctionnement, avec les normes éthiques et politiques qu'elle se donne, en second lieu.

Judith E. Schlanger <sup>83</sup> s'est longuement attachée aux métaphores du premier type, biologique ou organique. Après avoir noté que « le discours des analogies de l'organisme est un discours mêlé, disparate, impur » <sup>84</sup>, elle examine le statut des métaphores organiques et, en général, de tout ensemble organisé, architectural, artistique ou autre, pour signaler leur place constante dans la pensée politique, en tant qu'expression d'identité collective, tout comme des fins de la communauté ainsi représentée. Ceci étant, elle ajoute que la permanence de cette représentation n'implique pas *mêmeté* des questions et des solutions qu'elle recouvre, qui évoluent sous une structure métaphorique apparemment identique. Son raisonnement introductif vaut d'être largement cité :

<sup>82</sup> Le raisonnement qui suit s'appuie sur l'interprétation des rapports entre métaphorique et spéculatif développée par Paul Ricœur in *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.

<sup>83</sup> Judith E. Schlanger. *Les métaphores de l'organisme*. Paris : Vrin, 1971.

Les métaphores architecturales, musicales, organiques, appuient, illustrent et facilitent un grand nombre de raisonnements aux confins de la théorie politique et de la publicistique, comme aux confins de la théorie politique et de la philosophie. L'organisme politique, l'organisme social, cette métaphore sert de support à certains ordres de représentation de la collectivité humaine, de son statut de rationalité et de ses fins politiques, éthiques, voire religieuses. Sous sa forme la plus générale, cette métaphore est une donnée permanente de la pensée politique ; c'est une formule qui s'est toujours employée. Les contenus de la représentation, eux, varient selon les époques : d'une part, parce que l'organisme est toujours celui de son siècle ; et surtout, d'autre part, parce que son contenu conceptuel dépend étroitement de son usage rhétorique, car ce sont les arguments que l'on souhaite puiser dans cette notion qui pour une bonne part la dessinent <sup>85</sup>.

Cette description du fonctionnement métaphorique contient plusieurs éléments importants :

- a. en premier lieu, la permanence de l'image d'organe, d'ensemble fonctionnel, pour exprimer la façon dont la collectivité fonctionne en tant qu'ensemble vivant et organisé ;
- b. ensuite, la représentation du statut de rationalité et des fins éthiques dans et par le métaphorique, qui esquisse ainsi un passage de la simple description à l'analyse conceptuelle ;
- c. enfin Schlange affirme que le conceptuel (re)dessine l'image organique. L'organisme est de son siècle, dit-elle,

---

(Suite de la note)

<sup>84</sup> Schlanger, *op. cit.*, p. 7.

<sup>85</sup> Schlanger, *op. cit.*, p. 31.



affirmation qui semble valoir autant par les arguments qui y sont projetés que par l'image même.

Les deux premiers éléments semblent incontestables, et réappropriables pour ce qui est de la métaphore familiale et fraternelle. En effet, les références familiales, et en particulier la métaphore fraternelle, ont servi au cours des temps de support à la représentation de collectivités humaines, leurs valeurs et fins religieuses, d'abord, puis éthiques et politiques, ensuite. De fait, organe et famille constituent les deux images les plus constantes, chaque fois qu'il s'agit de mettre l'accent sur les normes régissant une collectivité. Elles reviennent particulièrement lorsqu'il s'agit de normes s'appliquant sans avoir été explicitement formulées par la conscience des êtres humains qui composent cette collectivité, normes dont le fonctionnement justifie l'image d'une transmission nerveuse dans l'organisme, ou d'une norme familiale héritée (même si, dans ce dernier cas, le niveau de réappropriation est largement plus conscient).

Le dernier aspect de l'analyse de Schlinge demande lui à être nuancé. En effet, l'image n'est pas que l'enveloppe d'un argument qui la « dessine » ; elle fournit également au conceptuel des éléments structurels qui l'orientent. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle métaphores de l'organisme et de la famille induisent des constructions conceptuelles distinctes. L'organe n'est séparable qu'au prix d'une amputation, et ne vaut que pour une fonction donnée ; l'autonomie dont dispose, même dans les modèles les plus

autoritaires, chacun des membres de la famille va bien au delà de leur seule « fonction organique »<sup>86</sup>.

Il convient donc de partir de la métaphore, et d'examiner précisément quelle structure elle imprime à la réflexion conceptuelle, de quels éléments sémantiques elle l'enrichit. Signalons pour commencer que les virtualités sémantiques de toute métaphore se situent dans la *tension* féconde, entre l'image littérale et le domaine abstrait argumentatif auquel elle se trouve appliquée, et dans lequel, parce que inattendue, elle suggère de nouveaux sens. Exprimant une tension, la métaphore n'est donc pas simple comparaison : elle fonctionne sur le double mode de la similitude et de la disparité ; par la juxtaposition inattendue de termes, elle met autant en lumière leur espace d'incompatibilité que leur affinité. Pour les métaphores organiques et familiales appliquées au fait social, c'est du fait que la société *ne soit pas* un seul organisme, un seul corps (ou, dans le cas qui nous intéresse, une seule famille), que la métaphore tire son efficacité, en attirant l'attention à la fois sur la nécessité d'une certaine unité fonctionnelle de la société, et sur les *difficultés* à l'obtenir.

La métaphore ne constitue toutefois pas exclusivement un mode de communication « poétique », par suggestion, du seul fait

---

<sup>86</sup> Sur l'utilisation de la métaphore de la famille dans le contexte politique, cf. Borgetto, Michel. « Métaphore de la famille et idéologies », in Carbonnier, Jean (ed.). *Le droit non civil de la famille*, Paris. Pierre Legendre a pour sa part consacré de nombreux volumes à des analyses alliant psychanalyse et histoire des mythes constitutifs, pour montrer la place de la référence maternelle et paternelle. Cf. notamment *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*. Paris : P.U.F., 1968 et *Jouir du pouvoir*. Paris : Éditions de Minuit, 1976.

de la juxtaposition inattendue de termes. Pour qu'il y ait métaphore, il faut que cette juxtaposition soit *intelligible*, c'est-à-dire que le gain en référence obtenu en fonction de la tension entre les termes de la métaphore soit aussi un gain conceptuel et de sens (que l'aller-retour qui se produit entre le sens figuré et l'interprétation littérale soit possible) <sup>87</sup>. Pour ce qui est de la *fraternité* citoyenne, la métaphore est double : l'analogie renvoie certes chaque citoyen aux relations et obligations familiales entre frères et sœurs, mais aussi aux règles des ordres religieux, aux liens établis par les corporations de travail, toutes ces associations se caractérisant par le fait que le nom de frère (et parfois de sœur) y était, ou reste, donné à chacun des membres <sup>88</sup>.

L'épaisseur de la référence métaphorique dans le concept de *fraternité*, se trouve ainsi étayée plus solidement. A ce double renvoi analogique s'ajoute par ailleurs le fait que le métaphorique soit *originellement inscrit* dans le terme, particulièrement dans sa dimension de fraternité masculine, comme le prouvent les travaux d'Emile Benveniste. Selon son analyse du vocabulaire des institutions indoeuropéennes, les termes frère — *phrater* — et père — *pater* — ne désigneraient pas un lien biologique, entre de véritables frères de sang, mais plutôt le rapport entre hommes liés

<sup>87</sup> « Le temps est un oncle » pourrait constituer un exemple de combinaison de mots ne constituant pas à proprement parler une métaphore, car la juxtaposition des termes n'a pas de signification. Par contre, la phrase « La rivière du temps », contient une référence iconique lisible aux propriétés d'un fluide, coulant dans une direction, etc. Ces propriétés peuvent donc être incorporées à la notion abstraite de « temps », ceci constituant un exemple de fonctionnement métaphorique à proprement parler.

<sup>88</sup> Les membres des syndicats ne s'appellent plus « frères » ou « sœurs », en France, mais le terme est conservé, par exemple en anglais, ou « brotherhood » suggère l'idée d'associations estudiantines mais aussi syndicales.

par un même *père mythique*, et dont les devoirs à ce titre seraient de se traiter comme frères (sans qu'il en soit exactement de même pour le terme *sœur*<sup>89</sup>). Par ailleurs *pater* — dont dérive Jupiter — est la qualification permanente du dieu suprême (*mater* étant la mère nourricière<sup>90</sup>). De même, une distinction est établie en grec entre *phrater* et *adelphos*, ce dernier étant le frère de sang — littéralement « né de la même matrice ». *Phrater* désigne quant à lui le membre d'une phratricie, lié aux autres membres, qui se considèrent comme descendant d'un même père, par une *parenté mythique* ; « *phrater* se définit par rapport au même père, *adelphos* par rapport à la même mère », affirme Benveniste<sup>91</sup>. La fraternité d'origine mythique serait donc exclusivement masculine, tendance confirmée par le fait que, s'il y a un féminin pour le second terme, il n'en est pas de même pour le premier : « Une pareille désignation met la "sœur" sur un plan tout autre que le "frère" : il n'y a pas de symétrie entre les deux termes. »<sup>92</sup>. De plus, continue Benveniste, le terme *phrater* n'est pratiquement utilisé qu'au pluriel. Cette dernière caractéristique confirme en tout état de cause que nous sommes bien, avec la phratricie, face à un rapport très proche de la relation de celui qu'implique notre terme de *fraternité*, toujours analogique, y compris l'idée que le tout est plus que la somme des

<sup>89</sup> Pour Benveniste les termes de parenté se rapportent essentiellement à l'homme, même s'il estime que le vocabulaire européen devient par la suite plus réciproque.

<sup>90</sup> Les parents biologiques sont *atta* et *anna*, que j'ai retrouvés presque identiques en basque contemporain : *aita*, *ama*

<sup>91</sup> Benveniste, Emile : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Minuit, vol. 1, p. 214.

<sup>92</sup> Benveniste, Emile : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., p. 215.

composantes, et le fait que l'image immédiatement suggérée soit plus facilement celle des frères que celle des sœurs <sup>93</sup>.

Les anthropologues connaissent par ailleurs l'existence de la parenté métaphorique sous le terme de *fraternité*, par exemple entre deux groupes ethniques qui se nomment « frères », soit que ces groupes aient été amenés à lier historiquement ce type de lien, soit qu'il s'agisse de groupes autrefois confondus et maintenant séparés, mais qui conservent la relation de *fraternité* en vertu de cette origine commune <sup>94</sup>.

Ces quelques observations historiques et sémantiques devraient suffire à montrer la marque profonde dans le concept de *fraternité* de la référence métaphorique. Celle-ci revient d'ailleurs pratiquement chaque fois que le terme est cité dans une intention conceptuelle, sous la plume même de ceux chez lesquels elle est le plus inattendue. Je n'en prendrai qu'un exemple, celui de l'utilisation que fait John Rawls du terme dans la *Théorie de la*

---

<sup>93</sup> Si le français ne porte pas la trace de cette distinction entre frères biologiques et mythiques, il est encore possible de la retrouver dans d'autres langues latines: ainsi en espagnol ou le frère « germain », de même souche, devient *hermano*, ou en portugais: *irmão*.

<sup>94</sup> Pour une définition de ce type de parenté métaphorique, cf. par exemple Muller, Jean Claude. « Parenté métaphorique et relations interethniques chez les Rukuba. » *Journal des africanistes*. Tome 56. Fascicule 2 (1986) : pp. 67-87. Pour les fraternités artificielles de sang, et les obligations qui découlent de cette parenté non génétique, cf. les études consacrées par E. Evans-Pritchard à la fraternité chez les Azande in *Essays in social anthropology*. London : Faber and Faber, 1962. Pour les différences entre phratries — ou clans — et ce type de *fraternities*, cf. Maitland Bradfield, Richard. *A natural history of association. A study in the Meaning of Community*. London : Duckworth, 1973. Enfin certaines réflexions sur le statut de la personne dans les « fraternités » chez les Indiens Pueblos se trouvent in Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, cinquième partie (« Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de " moi " »).

*Justice*. L'auteur de l'une des œuvres les plus strictement conceptuelles de la théorie politique du vingtième siècle se sert en effet du terme *fraternité* pour l'un des deux principes essentiels de sa théorie, le *principe de différence*, en vertu duquel toute inégalité dans la répartition des richesses doit tourner à l'avantage des plus défavorisés (une conception sur laquelle je reviendrai largement). Or, après avoir noté, comme il a été signalé, que l'idée de fraternité ne tient jusqu'ici que peu de place dans la théorie démocratique, Rawls en propose une interprétation en tant que *principe démocratique fondamental*, son « principe de différence », et écrit : « Le principe de différence ... semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité : à savoir, à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands, s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés. »<sup>95</sup> Quel est cette signification « naturelle » ? Rawls, peu porté au langage imagé, le situe cependant immédiatement, sans effort : celui du rapport entre les

---

<sup>95</sup> Rawls, John: *Théorie de la Justice*, op. cit., p. 105/136, mon souligné. John Rawls a été très critiqué par certaines lectures féministes, pour avoir utilisé une analogie de cohésion masculine, car *fraternity* suscite, dans l'esprit des lecteurs de langue anglaise, particulièrement américains, l'idée d'associations estudiantines masculines, opposées aux *sororities* féminines. Pour un exemple de cette critique féministe, cf. Pateman, Carole. « The fraternal social contract. » In : *Civil Society and the State. New European Perspectives*. John Keane (ed), London : Verso, 1988, pp. 121-127. La critique a poussé Rawls à éviter autant que possible toute référence à ce concept — comme, d'ailleurs, à la famille — dans son dernier livre, *Political Liberalism*. Parallèlement, Rawls accepte dans l'introduction de ce livre (op. cit., p. xxviii) l'importance pour la philosophie contemporaine d'une réflexion sur les relations sociales de sexe. Il souligne ainsi que *A Theory of Justice*, écrit en 1971, ne reflète pas « les problèmes fondamentaux de la vie politique contemporaine », parmi lesquels il cite les questions de racisme et d'ethnicité — auxquels *Theory* faisait cependant déjà une large place —, et les relations sociales des sexes (*gender*), elles pratiquement non abordées dans *Theory*. Une réflexion plus approfondie sur cette question, dans la perspective rawlsienne, est menée à bien dans ma dernière partie (« Exercice de raisonnement pratique sur la question de la sororité. Pour un féminisme à racine kantienne. »).

membre d'une même famille (« Les membres d'une famille, généralement, ne souhaitent pas un profit qui ne servirait pas en même temps les intérêts des autres. Or, vouloir agir selon le principe de différence conduit précisément à ce résultat. »<sup>96</sup>). Que dire, alors, de la surcharge de métaphores que suscite la fraternité chez ses chantres les plus assidus, tels que Michelet, inlassable annonciateur de « la terre promise de la fraternité » qui, non content de l'associer aux liens entre frères parle d'« enfanter incessamment, par la bonne volonté, et la fraternité sociale ... le sens filial pour la grande cause [républicaine]. »<sup>97</sup> ?

Face à cette empreinte de la référence analogique avec la famille, les frères et (parfois) les sœurs, référence qui réunit les caractéristiques d'intelligibilité nécessaires à un véritable fonctionnement métaphorique, la thèse ici soutenue, je l'ai annoncé, est que l'énonciation métaphorique ne peut être repoussée au rang de discours illusoire, mais qu'elle apporte au contraire le dynamisme sémantique analogique signalé au discours spéculatif, qui constitue le niveau sur lequel nous nous attarderons dans le reste de ce travail.

George Lakoff et Mark Johnson, qui se sont posés concrètement la question de la place de la pensée métaphorique dans notre compréhension du politique proposent l'idée de *concepts métaphoriques*, pour rendre compte du fait que la plupart de nos

---

<sup>96</sup> Rawls, *TJ.*, p. 105/136

<sup>97</sup> Michelet, Jules. *Journal*. 1849-60. (éd. P. Viallaneix). Paris : Gallimard, 1962, Tome 2, p. 237. (Mars 1854). *Enfanter le sens filial par la fraternité* reste l'une des expressions les plus étonnantes que j'ai recueillies.

concepts sont partiellement compris en fonction d'autres concepts <sup>98</sup>. Notre intention n'est toutefois pas d'arriver à la proposition de *fraternité* comme *concept métaphorique*, mais plutôt de signaler la possibilité d'un niveau spéculatif autonome, où le terme *fraternité*, qui trouve sa source dans le dynamisme sémantique de la référence familiale, figure comme concept à part entière, et puisse donc donner lieu à une réflexion, à un savoir philosophique par le concept, par l'argument.

Pour en arriver là, le premier stade de notre cheminement a été de montrer la *fraternité* fonctionnant en tant que « métaphore vive », selon le terme proposé par Paul Ricœur, de par la résistance de l'image du rapport entre frères et de l'image de la famille à s'effacer derrière le concept. « Avec la métaphore, l'innovation consiste dans la production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente : " La nature est un temple où de vivants piliers..." » La métaphore reste *vive* aussi longtemps que nous percevons, à travers la nouvelle pertinence sémantique — et en quelque sorte dans son épaisseur —, la résistance des mots dans leur emploi usuel et donc aussi leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase. » dit Ricœur <sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Lakoff, George et Johnson, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1980. Pour les auteurs, les processus de pensée conceptuelle sont largement *structurés* en termes métaphoriques, ce pourquoi ils utilisent le terme de *concepts métaphoriques* (du point de vue de la rhétorique, il s'agit alors plutôt de métonymie).

<sup>99</sup> Cf. Ricœur, Paul. *Temps et récit*. Paris : Seuil, 1985, vol. 1, p. 9.



Pour la *fraternité* citoyenne, sont encore perceptibles, dans les usages cités, le « choc sémantique », ou encore la « torsion », entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, pour faire sens avec l'énoncé tout entier. Ce choc sémantique prend la forme d'une tension entre les deux lectures possibles de l'analogie : a. les rapports entre citoyens sont *similaires* à ceux existant entre frères ; et b. les rapports entre citoyens sont nécessairement *différents* de ceux entre frères, interprétations toutes deux suggérées par la référence métaphorique.

S'il y a métaphore *vive* <sup>100</sup> dans le cas de la *fraternité*, c'est en effet à la fois par la présence de l'image de la famille et par l'évidence que nous ne sommes *pas* une famille, puisque le propre du rapport politique est qu'il nous lie à un tiers impersonnel, et non au « toi » concret du frère. Or cette nécessité de considérer tout « autre » dans la relation de citoyenneté comme un *alter ego*, comme un autre soi même, comme un frère, et de se concevoir soi même « comme un autre » constitue la tension essentielle au politique que la métaphore fraternelle, la *fraternité* semble appeler à exprimer : la nécessité, pour le bon fonctionnement d'une communauté politique de réconcilier deux perspectives, d'une part celle que *chacun* des

---

<sup>100</sup> C'est à dire, selon la définition citée de Paul Ricoeur « production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente. » (impertinente parce que non attendue dans le contexte où elle vient s'appliquer — dans la phrase de Baudelaire, les éléments inertes d'architecture appliqués à la nature en constante transformation vitale). N'est « vive » que la métaphore dans laquelle cette « impertinence » est toujours perceptible. Cette définition pourrait par ailleurs être décrite comme un long commentaire à une citation de l'écrivain Jean-Paul in *Vorschule der Aesthetik* : « ... tout langage est un dictionnaire de métaphores fanées. » et à l'utilisation qu'en fait Nietzsche dans son *Cours de rhétorique* (trad. et présenté en français par P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy in *Poétique*, n. 5, 1971 et cité par Paul Ricoeur in *Soi même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990).

membres de la communauté politique, en tant que frère individuel, a sur ses propres nécessités, valeurs et croyances, et de l'autre celle qui lui permet d'adopter le point de vue de la collectivité, de l'ensemble des frères ou sœurs (et chacun/e d'entre eux et elles)<sup>101</sup>.

Le fonctionnement du terme *fraternité* s'inscrit donc dans ce rapport instauré par le métaphorique entre le dynamisme de la référence familiale, inductrice de sens, et le champ conceptuel politique, auquel elle apporte ce potentiel sémantique, en voie de dépassement conceptuel dans ce second champ. Deux énergies se rencontrent donc : celle du champ conceptuel politique, qui exerce son effet sur la signification fraternelle d'origine, lui permettant de quitter le seul domaine familial, et la richesse significative de la relation fraternelle même, principe générateur de sens. L'histoire du terme montre par ailleurs une vivification par les innovations qui ajoutent au terme, par application à des contextes différents, des significations sédimentées successives (fraternités de travail, fraternités religieuses, etc.).

<sup>101</sup> Le problème est posé de façon particulièrement claire dans l'œuvre de Thomas Nagel. Cf. particulièrement Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford : Oxford University Press, 1991. La définition qu'il en donne est très voisine de celle que nous adopterons ci-après. Il écrit (p. 5) : « J'affirme que le problème de définir des institutions rendant justice à l'égale importance de toutes les personnes, sans demander l'inacceptable des individus n'a pas été résolu — et ceci en grande partie parce que dans notre monde le problème de la juste relation entre la perspective personnelle et impersonnelle dans chaque individu n'a pas été résolu. » (« My claim is that the problem of designing institutions that do justice to the equal importance of all persons, without making unacceptable demands on individuals, has not been solved—and that this is so partly because for our world the problem of the right relation between the personal and impersonal standpoints within each individual has not been solved. »)

J'ai jusqu'ici repris certaines étapes de la démonstration effectuée par Paul Ricœur de la possibilité de « métaphores vives ». Je conclurai provisoirement sur cet aspect, en rappelant que j'adopte l'hypothèse essentielle de sa réflexion, selon laquelle l'existence du dynamisme induit par la métaphore, et dans lequel le discours spéculatif trouve l'ébauche des éléments qui alimentent le concept, ne veut pas dire que le spéculatif ne trouve pas dans sa propre *logique* le principe de son fonctionnement. Le sens qui s'esquisse métaphoriquement dans la référence fraternelle trouve ainsi dans le spéculatif un espace conceptuel qui lui permet de s'articuler pleinement, espace dont la *logique autonome* permet d'affirmer qu'il est *premier* dans l'ordre de la fondation des principes de citoyenneté que l'idée de *fraternité* exprime.

L'éclaircissement de cette affirmation peut être emprunté à Vico. Dans l'ordre de la découverte, le spéculatif vient *après* le métaphorique « de même sorte — dit Vico — que la connaissance vient avant le jugement. »<sup>102</sup>. La logique poétique des tropes, particulièrement de la métaphore, précède ainsi la logique philosophique, dans laquelle les universels logiques, les concepts, résultats de l'abstraction, remplacent les universels imaginaires ou caractères poétiques. Ainsi, la mythologie, où Achille représente « tous les hauts faits des combattants », et Ulysse « tous les conseils des sages », précède *historiquement* le raisonnement philosophique

---

<sup>102</sup> Vico, Giambattista. *La scienza nuova*. Milano : Rizzoli, 1977, p. 347. « La providence a bien conseillé aux choses humaines en développant dans l'esprit humain d'abord les tropes puis la critique, de même sorte que la connaissance vient avant le jugement. » (« La provvidenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell'umane menti prima la topica che la critica siccome prima è conoscere, poi giudicare delle cose. »).

abstrait. Ceci étant, dans l'ordre de la fondation, de la réflexion abstraite sur les principes d'héroïcité et de sagesse, le spéculatif est premier (car constituant le domaine du signifié, qui commence de soi).

C'est donc à ce domaine spéculatif autonome, et premier dans l'ordre de la réflexion sur les fondements éthiques du politique, domaine dans lequel j'ai pour but de distinguer les différents sens contestés de fraternité, que je consacrerai la fin de ce chapitre.

#### **4. *Seconde voie de solution à l'aporie. La fraternité, concept politique normatif.***

Certaines caractéristiques du mot fraternité ont jusqu'à présent été dégagées, en attirant notamment l'attention sur son fonctionnement, dans les usages rhétoriques, comme concept *essentiellement incontesté*, servant l'éludation ou la dénégation du politique. Nous avons vu que cette capacité à fonctionner comme concept *essentiellement incontesté* trouve sa source dans une certaine utilisation de l'implicite et du métaphorique, pour parler d'identité, pour placer des frontières rhétoriques d'appartenance et d'exclusion, pour ritualiser certaines valeurs et normes de la communauté politique, sans permettre leur passage à l'explicite et à l'analyse conceptuelle <sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Un exemple idéal-typique est constitué par l'usage qu'en fait Maximilien Robespierre, pour qui la fraternité est une vertu civique, un « lien sacré » qui impose l'unité du peuple français pour défendre la Patrie contre « les ennemis de la liberté » (cf., par exemple, *Discours. 1789-93*. In : *Œuvres*. Éd. M. Bouloiseau, G. Lefèvre, A. Soboul, tome 6, pages 88 et 234). C'est l'adhésion en bloc à des valeurs, et non la perspective critique individuelle de chacun des frères ou sœurs sur celles-ci qui intéresse Robespierre dans l'idée de

(La note continue sur la page suivante)

Face à cet usage du terme, j'ai émis une double hypothèse :

1. En *premier lieu*, il a été affirmé qu'il est possible d'analyser le fonctionnement métaphorique, en reconstruisant les éléments imagés qui alimentent le concept, virtualités sémantiques que nous avons situées dans la tension entre l'image littérale de la relation entre frères et sœurs et le domaine abstrait argumentatif auquel celle-ci se trouve appliquée : représentation de la « famille » ou collectivité dont il s'agit, reconstruction de son espace commun d'expérience, constitué par une histoire et un langage (naturel et moral<sup>104</sup>), et de ses intérêts, ses fins, et leur statut de rationalité.
2. En *second lieu*, il a été postulé l'autonomie du spéculatif, et sa capacité à offrir, en réponse aux virtualités de l'analogie fraternelle, métaphore *vive*, un champs conceptuel dans lequel pourront être dégagés les différents sens contestés de la *fraternité*, qui peut alors faire l'objet

---

(Suite de la note)

fraternité : l'on peut en trouver confirmation dans la relative abondance du mot fraternité dans ses œuvres, et l'absence absolue du mot « frère » (confirmée par une recherche dans la banque de données *frantext*). Pour rester dans la même époque, Marcel David et Mona Ozouf citent dans leurs travaux sur la fraternité dans la Révolution française la dichotomie appuyée entre frères et ennemis dans la déclaration de la section des Marchés : « chez un peuple libre, il ne peut y avoir d'être neutre, il n'y a que des frères ou des ennemis. » Sur le plan conceptuel, Sartre a pour sa part largement analysé le couple Fraternité-Terreur, comme réaffirmation du tout social contre les ennemis et conjuration des dangers de dissolution et d'individualisme (cf. *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, 1960, pp. 453 et ss.).

<sup>104</sup> Nous avons vu, avec la conception macintyrienne des traditions et de la traduction du vocabulaire moral de l'une à l'autre les liens entre ces deux éléments, linguistique et éthique.

d'une analyse et de développements sur un mode exclusivement spéculatif et abstrait.

Dans les lignes qui suivront, je reviendrai donc, au gré de ces deux hypothèses, sur l'analogie avec la famille, pour dégager les éléments dont s'alimente le concept de *fraternité*, et analyser les différentes définitions qui peuvent être données de ce dernier, dans la perspective de la théorie politique.

En dehors de sa *présence* dans le discours politique, le mot *fraternité* suggère, de par l'image familiale, une série d'éléments qui semblent le prédisposer à figurer dans le discours *du* ou *sur* le politique. Certains de ces éléments semblent évidents. Au tout premier plan, la position d'interrogation des frères quant à leur relation avec le *pouvoir* (religieux, moral ou politique, ce dernier particulièrement, à partir de la politisation du terme à la fin du dix-huitième siècle). Evidentes, encore, les références à l'*institution familiale*, aux *vertus* familiales qui devront être cultivées pour qu'elle survive en tant que telle, à une histoire, un langage familiaux porteurs d'identité <sup>105</sup>. Quant à la communauté des frères,

---

<sup>105</sup> Marcel Proust exprime de façon saisissante la sorte de lien identitaire que crée la participation à un même langage familial, à des coutumes incompréhensibles pour les autres, barbares et étrangers, langage et coutumes qui engendrent un sentiment qu'il compare, de même que nous souhaitons le faire, au sentiment civique ou patriotique. Ainsi l'habitude prise par la famille, en raison des obligations du père professeur de médecine, de déjeuner une heure plus tôt le samedi est-elle l'occasion de tout un folklore identitaire : « Le samedi en effet, comme mon père faisait un cours, le déjeuner était une heure plus tôt. ... Comme les Bretons ne goûtaient jamais tant un chant que s'il rappelait les aventures du roi Arthur, les plaisanteries sur le samedi étaient au fond les seules qui nous amusassent, car elles avaient quelque chose de national et nous aidaient à nous différencier fortement des étrangers, des barbares, c'est-à-dire de tous ceux qui déjeunaient le samedi à la même heure que de coutume. L'étonnement d'une personne, qui, ne sachant pas que nous déjeunions plus tôt le samedi, était

(La note continue sur la page suivante)

elle soulève le problème des *limites*, des règles qui définissent l'inclusion et l'exclusion, l'essentiel et l'inacceptable, qui est frère et qui ne l'est pas.

Toutefois, il ne suffit guère de montrer que la *fraternité* permet de suggérer, de décrire même des problèmes qui se trouvent au cœur interprétatif de la philosophie politique. Il faut en effet ajouter de quelle façon elle permet authentiquement de les *concevoir* sur un mode philosophique. Serait-ce assez de dire d'une société qu'elle est plus ou moins conforme à l'idée de *fraternité*, en fonction de l'importance donnée à l'intérêt collectif ? Non, sans aucun doute, car la notion ne semblerait alors destinée qu'à la *description* (ou la *prévision*) du comportement d'une société déterminée, quant à la définition et la gestion des identités et intérêts collectifs. Pour que la notion de *fraternité* prenne une dimension conceptuelle de nature à figurer dans une réflexion véritablement de philosophie politique, il faudrait qu'elle fonctionne, de plus, de même sorte que des notions clefs telles que *liberté, esclavage, égalité, inégalité, justice, droits, ou démocratie*, à savoir dans un contexte d'*évaluation des normes du politique*. Dire d'une société qu'elle est plus ou moins égalitaire, qu'elle respecte plus ou moins les droits, qu'elle viole les libertés revient à la jauger au regard de certaines valeurs fondamentales. Pour pouvoir dire

---

*(Suite de la note)*

venue pour nous parler le matin et nous avait trouvés à table, était un des thèmes de plaisanteries le plus fréquent. ... Et on savait si bien qu'on ferait rire avec cela et d'un rire si sympathique, où on communierait dans un sentiment de patriotisme si exclusif autour d'une coutume locale, qu'on invitait exprès, on ajoutait à l'étonnement de la personne, on provoquait la scène, on supposait un dialogue. » (Proust, Marcel. *Contre Sainte Beuve*. Paris : Gallimard, 1954, p. 96-97. Le même thème est repris dans le premier volume de *La recherche du temps perdu*)

d'une société qu'elle est (qu'elle a été, qu'elle sera) plus ou moins fraternelle il faudrait que ceci exprime non seulement un diagnostic (par exemple sur le type d'intérêt collectif), mais aussi un jugement, une évaluation de nature positive ou négative ; la notion servirait alors non seulement aux fins d'études empiriques de science politique, mais pourrait aussi figurer comme *concept normatif*, dans une réflexion de philosophie politique.

*La spécificité de l'idée de fraternité.*

Nous l'avons vu, l'idée semble implicitement fonctionner sur le mode normatif que je viens de décrire. Exemple pris entre un grand nombre — car la fraternité jouit actuellement d'un regain d'intérêt —, lorsque des journalistes et écrivains français expriment par message de presse, en juillet 1993, leur solidarité avec les intellectuels algériens menacés dans leur vie, et signalent que ces derniers sont soumis à de telles menaces « pour leur fidélité aux valeurs de liberté et à une culture fondée sur la fraternité entre les peuples et entre les hommes. »<sup>106</sup>, ils font appel à la notion sur un mode normatif, l'associant à celle de liberté, et la mettant apparemment sur un même plan. Cependant le devoir de respecter les libertés des autres et le droit aux libertés propres constituent des notions assez précises pour être soumises à débat, alors que le droit à

<sup>106</sup> Message paru dans *Le nouvel observateur* du 22 au 28 juillet 1993 et signé Jean Daniel, Jean Lacouture, Maxime Rodinson, Germaine Tillon, Pierre Vidal-Naquet. J'aurais pu prendre bon nombre d'autres citations, par exemple les paroles de Jacques Delors en faveur de la fraternité comme notion de solidarité économique et sociale et de rapprochement entre les peuples au cours de l'émission « La marche du siècle », sur la chaîne de télévision française FR3, le 26 février 1992.



une attitude fraternelle d'autrui, et le devoir d'être fraternel semblent aller à l'encontre d'une première intuition, déjà rencontrée, et qui ferait de la *fraternité* un sentiment et non un concept exprimant des droits ou devoirs concrets. Or s'il ne s'agit que de « sentiment », nous n'avons pas affaire à un concept politique normatif (à moins que l'utopie politique visée soit anti-démocratique, et repose sur un ministère orwellien de l'amour, conditionnant chaque individu à éprouver des sentiments fraternels <sup>107</sup>). Il convient donc d'explicitier la valeur essentielle que le concept de fraternité implique, d'une part, et sa place dans la théorie démocratique, de l'autre.

Or il faut que cette valeur essentielle ne soit pas une autre forme de dire ce qui est déjà exprimé par d'autres concepts essentiels de la théorie politique, tels que *solidarité*, *égalité* ou encore *amitié*.

<sup>107</sup> La contradiction entre *fraternité* et droit est invoquée, nous l'avons vu, par les rares personnes exprimant une méfiance à l'égard de la notion dans un contexte politique (alors que le mot est, le plus fréquemment, associé dans les usages politiques à *justice* et *équité*). Nous avons cité le conservateur James Fitzjames Stephen critiquant l'idée de la fraternité ; il oppose plus loin le terme à *justice* et à *respect*, et ajoute : « Il me semble que la façon qu'ont les Français d'aimer la race humaine est, parmi leurs nombreux vices, l'un des plus difficiles à pardonner. Ce n'est pas de l'amour que l'on souhaite recevoir du reste des êtres humains, mais du respect et de la justice. » (« It appears to me that the French way of loving the human race is one of their many sins which it is most difficult to forgive. It is not love that one wants from the great mass of mankind, but respect and justice. ». *Liberty, Equality, Fraternity, op. cit.*). Autre conservateur, Flaubert s'exclame dans une lettre : « Si l'on avait eu souci de l'équité et non de la fraternité, nous serions haut ! » mais il semble moins opposé au principe qu'à ses défenseurs — il s'oppose surtout à une fraternité sentimentale qu'il attribue à Rousseau : « Si on avait continué par la grande route de M. De Voltaire, au lieu de prendre par Jean-Jacques, le néo-catholicisme, le gothique et la fraternité, nous n'en serions pas là. » (*Correspondance*. Paris : L. Conard, 1926-54, tome 5, p. 349 et 344).

Les premières caractéristiques sommaires de la référence familiale mentionnées plus haut, si elles ne nous permettent pas encore de donner pleine épaisseur conceptuelle au mot *fraternité*, nous donnent par contre déjà la possibilité d'établir des distinctions par rapport à certaines de ces notions. Ainsi, à la différence de *l'amitié*, avec laquelle elle est comparée comme « sentiment » trouvant sa place dans le domaine du politique, la fraternité parle d'intérêt commun *institutionnellement* établi, au travers d'une famille commune, qui constitue le donné que nous trouvons en naissant, et qui ne peut donc faire l'objet d'un *choix* comparable à celui qui s'établit entre amis. Si une amitié peut cesser du fait de la volonté délibérée de l'un(e) des ami(e)s, la relation entre frères ne peut ni prendre naissance ni s'éteindre du fait de cette même volonté (même par cette forme extrême d'exclusion qu'est l'assassinat, car Abel mort reste le frère de Caïn).

L'ami(e) est celle ou celui que l'on a décidé de traiter de façon particulière, de préférer, il n'y a de droit et de devoir envers lui ou elle que ceux que nous souhaitons nous imposer ; de ce point de vue, la privacité de la relation établit également une privacité des normes observées. Par opposition, le frère, la sœur, constituent l'image de la société dans laquelle nous naissons et vivons, sans en avoir choisi les membres, envers lesquels nous avons toutefois des devoirs, et qui doivent respecter nos droits. Utiliser le terme de *fraternité* sur le plan politique ou d'une société tout entière suppose donc de mettre l'accent sur le nécessaire pacte à établir avec les autres membres de la société dans laquelle nous nous trouvons, relation contractuelle et non sentimentale, à la différence de celle qu'établit

l'amitié. Par conséquent, si dans la relation d'amitié tout repose sur la confiance en la personne de l'ami(e), dans la relation de fraternité, la confiance est dans le bon fonctionnement des règles ou procédures qui établissent les rapports entre personnes qui ne se sont pas choisies, qui n'ont pas choisi d'être membres de la même famille (ou, dans l'application métaphorique au politique, de la même société).

Associer la fraternité à l'amitié ce serait en tout état de cause exprimer la nostalgie d'un temps où le politique fonctionnait dans un espace public, sans séparation entre État et société, dans lequel le face à face n'avait pas encore été substitué par notre actuelle communauté politique impersonnelle. Dans cette communauté politique contemporaine, l'autre est maintenant un chacun impersonnel, sans visage, et non un « toi ». De cette nostalgie (qui est celle des premières cités et de leur espace public<sup>108</sup>), j'ai dit qu'elle n'est pas ce qu'exprime le concept de *fraternité* (qu'il serait donc erroné d'interpréter comme un concept exprimant la nostalgie de temps révolus et plus « chaleureux »). Ajoutons que, pour légitime qu'il semble, ce regard nostalgique tourné vers des temps moins « désenchantés » et impersonnels ne contribue guère à jeter la lumière sur les problèmes de tolérance et de justice distributive qui se trouvent au cœur de la théorie comme de la pragmatique politiques contemporaines, dans des sociétés affectées par les mécanismes opposés de fragmentation interne et de globalisation

---

<sup>108</sup> Sans que ceci ait d'ailleurs beaucoup à voir avec la *réalité* politique de ces premières cités.

des dynamiques politiques et sociales, bien au delà des frontières nationales ou étatiques<sup>109</sup>.

La différence avec la *solidarité* semble elle moins aisée à cerner. Nous pourrions en effet ici poser la question-miroir de celle que formulait voilà presque un siècle Léon Bourgeois<sup>110</sup> : les usages contemporains du mot *fraternité* ne constituent-ils qu'un caprice du langage, ou le mot exprime-t-il une *idée* différente de celle de solidarité ? Les deux notions semblent en principe très proches. Dans le domaine des droits, de par la forte présence de l'idée d'*intérêt familial*, intérêt collectif qui exige de chacun des frères le sacrifice de *certains* de leurs intérêts particuliers, la *fraternité* semble destinée à trouver sa place dans un discours politique d'élargissement ou de revendication de droits ne pouvant être mis en œuvre que dans un contexte de *solidarité* collective (paix, développement, environnement, droits sociaux peut-être aussi, bien

---

<sup>109</sup> Pour une étude de l'amitié dans le domaine de la citoyenneté, cf. notamment la démonstration effectuée par Gilbert Mailaender, qui prouve que l'amitié-citoyenne (*civic friendship*) constitue un paradoxe insoluble (en raison des préférences que les devoirs particularisés d'amitié ne permettent pas d'étendre au tiers impersonnel du politique), in *Friendship. A study in theological ethics*. London : University of Notre Dame Press, 1981. J'ai également pu consulter l'importante étude historique et conceptuelle d'Allan Silver : *Friendship and trust as moral ideals*, sous forme manuscrite. Enfin une étude récente de l'amitié politique classique ( la *philia*) comme élément de concorde « fraternelle », notamment chez Aristote, se trouve in Godoy Arcaya, Oscar. « La amistad como principio político. » *Estudios Públicos* n. 49, été 93, pp. 5-35, qui présente un bon résumé de l'amitié dans la perspective de l'histoire des idées, même si je suis en désaccord, pour les raisons exposées, avec sa volonté d'appliquer ce principe à la démocratie contemporaine.

<sup>110</sup> Cf. Bourgeois, Léon. *La solidarité*. Paris : A. Colin, 1912, pp. 6-7 : « Le mot de solidarité n'est entré que depuis peu d'années dans le vocabulaire politique ... On a semblé d'abord le prendre comme une simple variante du troisième terme de la devise républicaine: fraternité. Il s'y substitue de plus en plus ... N'y a-t-il qu'un mot nouveau et comme un caprice du langage ? Ou ce mot n'exprime-t-il pas vraiment une idée nouvelle, et n'est-il pas l'indice d'une évolution de la pensée générale ? »

que ces derniers puissent pour l'essentiel être conçus et formulés en termes de droits individuels). Beaucoup de ces droits demandant la solidarité de l'ensemble de la communauté politique considérée reposent, de plus, sur la reconnaissance d'intérêts eux mêmes nécessairement collectifs (c'est le cas de l'environnement), et requièrent, pour leur mise en œuvre, un « esprit de fraternité » (esprit de survie de la société, de la culture, de la communauté à laquelle chacun appartient — communauté qui peut fort bien, c'est le cas pour l'environnement, s'étendre à l'humanité toute entière).

Ces biens « communaux » peuvent-ils faire l'objet d'un pacte, d'une traduction normative, de droits et d'obligations, dans les termes énoncés plus haut ? Le philosophe du droit Jeremy Waldron formulait, voilà quelques années précisément cette question (les biens « communaux » peuvent-ils être des droits de l'homme ? <sup>111</sup>), et il y répondait affirmativement, en termes aussi bien de solidarité que de fraternité. A ces fins, il commençait par signaler le caractère *communautaire* et non *individualiste* des « nouveaux droits de l'homme » (droit à la paix, à l'environnement, au développement, à l'autodétermination) et soulignait que ces droits ne pouvaient être exercés qu'en *solidarité* avec d'autres individus <sup>112</sup>. C'est alors qu'il introduisait l'idée de fraternité, mais comme fin, et non comme

---

<sup>111</sup> Waldron, Jeremy. « Can communal goods be human rights », in *Archives Européennes de sociologie*, Tome 28 (87), pp. 296-322

<sup>112</sup> La différence avec les droits de la première génération ne saurait toutefois être marquée en termes trop dichotomiques, car les droits de l'homme et du citoyen reposent également, dans leur logique, non pas sur une vision « atomisée » de la société (chaque individu étant un atome — je reprends le terme de Charles Taylor) mais, comme nous verrons dans la troisième partie de ce travail, précisément sur une conception de communauté politique cimentée par ces droits.

moyen. La solidarité constituait en effet pour lui la voie d'accès à une valeur finale, la fraternité, dont il signalait qu'elle ne pouvait, pas plus que les notions de communauté ou de culture, être exprimées en termes de ce que chacun des membres individuels en retirait <sup>113</sup>. Cette fraternité que la solidarité enfantait, c'était, certainement, la chaleur de la communauté, cocon perdu et retrouvé sur le plan du symbolique. Mais surtout, sur le plan fonctionnel, la fraternité se trouvait exprimer une caractéristique assignée par Durkheim, des années auparavant, à la conscience collective animant le corps social, et qui fait que « Le groupe pense, sente, agisse tout autrement que ne feraient ses membres s'ils étaient isolés. » <sup>114</sup>

La fraternité, moyen des « biens communaux » ? La solidarité, moyen de la fraternité ? Pour de telles conclusions, point besoin d'interroger ce dernier concept : les valeurs contenues dans la notion

---

<sup>113</sup> Waldron, Jeremy, *op. cit.*, p. 312 : « Certaines choses ont de la valeur dans les sociétés humaines, sans qu'il soit possible de caractériser leur valeur en terme de ce qu'en retirent l'un ou l'autre de leurs membres, ou chacun d'entre eux considéré individuellement. Si la fraternité, par exemple, est importante, ce n'est pas en fonction de ce que chaque camarade en retire ; par contre, ce que chaque camarade en retire demande nécessairement de faire référence à ce bien dont tous jouissent. » (« [S]omething is said to be valuable for human society without its value being adequately characterizable in terms of its worth to any or all of the individuals members of the society considered one by one. If fraternity, for instance, is thought to be important, it is not on account of what each individual comrade gets out of it; rather, what each individual comrade gets out of it will make essential and ineliminable reference to what all comrades together enjoy. » Nous retrouverons, à la troisième partie, une version assez semblable de la fraternité comme valeur finale « chaude », sous la plume de Ronald Dworkin.

<sup>114</sup> Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1960, p. 103. La métaphore organique du nouveau Léviathan, animé par une conscience collective unique, est clairement présente dans le texte. Ainsi lit-on à la phrase antérieure : « En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. »

de *communauté* auraient suffi (il resterait alors en tout état de cause à expliquer *pourquoi* chacun devrait aspirer à cet idéal de communauté fraternelle, mais le statut de la notion ne serait qu'auxiliaire de celui de communauté). Or ma démonstration a pour but de signaler que la fraternité n'est ni la fin (la communauté de valeurs), ni le moyen par lequel celle-ci se constitue (la solidarité), mais l'expression d'un problème, que je définirai provisoirement comme celui de la tension entre le point de vue impersonnel — celui qui définit des institutions équitables reposant sur l'égalité de valeur de toutes les sœurs ou frères — et le point de vue personnel de chacun des frères ou sœurs sur ce qu'ils considèrent être le sens de leur vie pour eux mêmes, d'abord, pour les autres, ensuite <sup>115</sup>. Ainsi définie, la notion de fraternité mettra donc l'accent plus nettement sur les éléments conflictuels et de tension que sur le

<sup>115</sup> Thomas Nagel (*Equality and partiality*, *op. cit.*, p. 10 à 20) définit les deux perspectives en commençant par signaler que chaque personne entretient une *perspective personnelle* sur ses propres intérêts et désirs, et sait qu'il en est de même pour chacun des autres membres de la société. La *perspective impersonnelle* est celle que nous adoptons lorsque nous nous retirons en pensée de cette position particulière dans le monde, et que nous envisageons les autres, nous y compris, comme un ensemble de personnes, sans assigner une place prééminente à notre moi, à la personne que nous désignons lorsque nous disons « je ». Reprenant ensuite dans le domaine de l'identité personnelle une distinction introduite par Kant entre vertu et droit dans la *Métaphysique des mœurs*, Nagel parle de deux prismes en chaque individu pour la construction de principes éthiques et moraux. L'un de ces prismes, ou perspectives, concerne les valeurs universalisables, au sens kantien, les valeurs de comportement dans la communauté politique, principes directeurs de la sphère publique qui sont par conséquent également développées et révisées dans cet espace public (Nagel ne développe pas cet aspect ; nous nous y attarderons plus longuement dans les chapitres suivants). Par contre, dans la seconde perspective, l'individu n'envisage que les valeurs destinées à conduire sa vie « privée » ; dans ce contexte, il n'est pas nécessaire qu'il n'agisse que selon des normes universalisables, c'est à dire qu'il serait déraisonnable pour toute autre personne de rejeter. L'importance des deux perspectives réside en ce qu'elles coexistent en chacun de nous et ne peuvent être éliminées ni l'une ni l'autre ; elles sont donc susceptibles de créer des tensions en l'individu même, la division de son être entre ces deux perspectives, l'une identitaire et l'autre morale.

consensus ou la solidarité groupale, dont elle se distinguera conceptuellement.

Tel est en effet le point essentiel de différence entre *solidarité*, et *fraternité*. J'aurai pu signaler qu'à la différence de la solidarité, la fraternité pose les bases de la relation non seulement dans un intérêt, mais dans une histoire, un langage [une tradition] partagés — référence identitaire plus complexe, donc, que la solidarité. Ou encore, que la fraternité dit clairement la position d'interrogation par rapport au pouvoir, tout comme l'exclusion, les premiers « faux-frères » étant historiquement les sœurs (certains affirment même que l'une des forces du mot est de renvoyer l'imaginaire à des associations exclusivement d'hommes — c'est le cas, par exemple, de l'historienne Mary Ann Clawson, qui a consacré une longue étude au *fraternalisme* associatif<sup>116</sup>).

Je préfère toutefois souligner une caractéristique moins évidente, mais plus importante du point de vue de la conception du politique, et signaler qu'à la différence de la *solidarité*, la notion de *fraternité* met il est vrai l'accent sur le tout, la communauté, mais aussi et surtout sur *chacun* des frères (et sœurs) qui la composent.

---

<sup>116</sup> Clawson, Mary Ann. *Constructing brotherhood. Class, gender and fraternalism*. Princeton NJ : Princeton UP, 1989. Cf. aussi, du même auteur « Early modern fraternalism and the patriarchal family. *Feminist Studies*. Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 368-391. Autre exemple, la première réaction de certaines féministes à l'appel de Jack Lang à former, contre la prise d'importance des discours de type xénophobe en France, un « front pour la fraternité, consistant d'intellectuels, d'hommes d'église et d'hommes politiques de tous les partis » (cf. *Le Monde*, 25 septembre 1991) a été de se demander quelle place auraient les femmes dans cette fraternité nécessairement masculine (ainsi Michèle Le Dœuff, qui analyse l'emploi du terme par Jack Lang en ce sens, dans une conférence sur « Les nouvelles formes d'anti-féminisme », en décembre 91, au centre Georges Pompidou).



« Cette protection de tous sur chacun s'appelle fraternité », écrit Hugo dans *Les Misérables* <sup>117</sup> ; quel que soit le type de protection défini, et les devoirs qui y sont afférents, la référence à chacun des individus-frères (et, au féminin — qu'il faut créer — à chacune des individus-sœurs) semble en effet fondamentale. C'est pourquoi, dans le même mouvement, l'idée de *fraternité* amène à se demander quelle *part d'autonomie* l'individu(e)-frère/sœur peut attendre, et doit exiger, par rapport aux obligations fraternelles <sup>118</sup>.

### Identité et partage dans la fraternité-contractualiste.

C'est en effet pour ce qui regarde cette dimension individualisée que les éléments de la métaphore fraternelle prennent toute leur importance. Si *fraternité* n'était qu'un autre mot pour dire *communauté* ou *solidarité*, ou encore, dans un autre ordre d'idées fréquemment associées au terme, *sollicitude*, *bienfaisance* ou *humanité*, le mot ne pourrait revendiquer le statut de concept politique spécifique. Mais la relation entre frères (et sœurs) — et sa toile de fond, la famille — alimentent le concept par deux ensembles de références, dont la présence conjointe exprime

---

<sup>117</sup> Hugo, Victor. *Les misérables*. (Éd. M. F. Guyard). Paris : Garnier, 1957, 5<sup>e</sup> partie (Jean Valjean), tome 2, p. 431. Hugo est fort ami d'une fraternité progressiste et « sociale », tout comme d'un devoir laïc de fraternité dont il estime avoir donné une version précisément dans *Les misérables* : « Dans ma pensée, *Les misérables* ne sont autre chose qu'un livre ayant la fraternité pour base et le progrès pour cime. » *Correspondance 1849-1866*. Tome 2 (1966), Paris : Ollendorf, 1950, p. 400.

<sup>118</sup> Une étude comparative de la solidarité et de la fraternité, ou de cette dernière et de l'amitié dépassent amplement les marges que ce travail s'est posé. Les quelques observations ici effectuées ne sont donc là qu'à mode d'indication des directions qu'une étude systématique pourrait emprunter, et pour étayer l'argument essentiel qu'il a été choisi de développer.

une tension essentielle au politique, et qui nous permettront de définir ce que j'appellerai *fraternité-contractualiste* <sup>119</sup>:

- En *premier lieu*, les frères et sœurs *reçoivent une part* des biens familiaux, biens nécessairement limités. La famille est une institution, dont la structure, l'histoire, le langage, les normes constituent le donné social que les sœurs, les frères trouvent en naissant, qu'ils *reçoivent en partage*. Parmi ces normes structurées historiquement, sont précisément fondamentales celles qui concernent la transmission et la distribution équitables entre ses membres, et ceux là seulement, de ressources de tout type — symboliques, comme matérielles —, distribution qui s'applique à l'évidence particulièrement aux membres d'une même génération (les frères, les sœurs). L'existence de la société concrète (avec une histoire et une culture déterminées), le type de normes d'équité qu'elle définit

---

<sup>119</sup> Dans le reste de ce travail, le terme « contractualiste » est utilisé par référence au courant du « contrat social » qui met l'accent sur l'égalité quant au statut moral des individus, ce qui suppose que les intérêts de chaque personne fassent l'objet d'une attention commune impartiale. Dans cette perspective, la métaphore du contrat est mise en œuvre pour permettre une analyse et un développement des notions d'obligation morale des personnes les unes envers les autres, et de la communauté qu'elles forment envers chacune d'entre elles. Cette tradition de réflexion va, pour simplifier, de Locke à Rawls en passant par Rousseau et Kant ; elle met l'accent sur le fait que les personnes sont une fin en elles-mêmes, et qu'elles se trouvent à l'origine de requêtes légitimes quant à leurs propres intérêts. Elle se dissocie d'un autre courant important d'utilisation de l'idée de contrat, qui repose également sur une notion d'égalité naturelle mais qui en donne une interprétation en tant qu'égalité en pouvoir physique ; dans cette seconde tradition, hobbenne, le contrat réside essentiellement en ce qu'il est mutuellement avantageux aux individus de reconnaître et de protéger les intérêts et propriétés de chacun des autres. Ce second courant, important, ne fera pas ici l'objet d'une analyse spécifique qui m'obligerait à déplacer le centre de gravité de mon développement, mais seulement de références ponctuelles lorsque ceci sera opportun.

pour le partage des biens, les vertus collectives permettant l'acceptation de ces normes et non une guerre de tous contre tous, la nécessité, dont ces normes sont le reflet, d'une justice distributive entre les individu(e)s-sœurs/frères constituent par conséquent la première dimension de la fraternité appliquée au domaine du politique.

La fraternité, dans cette perspective distributive du partage, c'est donc la justice *dans* la société (justice distributive concrète, qui fournit les ressources nécessaires à la réalisation de l'être pour la liberté de chaque sœur ou frère, qui leur permet d'exercer leurs caractéristiques de perfectibilité). La fraternité repose dans cette perspective sur les notions de *réciprocité* et de *mutualité* des frères et sœurs les uns envers les autres, mutualité et réciprocité de *reconnaissance*, comme sœurs, comme frères — ce qui pose la question des conditions auxquelles l'on devient membre de la relation fraternelle et l'on cesse de l'être —, tout comme mutualité et réciprocité de *droits* et de *devoirs*.

- En *second lieu*, les frères *prennent part* aux biens symboliques et matériels familiaux, et adoptent une perspective sur l'équité des normes qui en gèrent la distribution. Participant aux bénéfices et aux devoirs de la famille, les frères et sœurs ne le font en situation ni d'homogénéité parfaite de critères, ni d'égalité absolue. La famille est le lieu où chacun est traité en tant qu'individu

concret, où chaque sœur, chaque frère se *distingue* des autres, détermine son identité narrative, pratique, linguistique, et comme être doué de raison et capable d'évaluation morale, de travail de perfection sur soi même<sup>120</sup>, d'interaction avec les autres. Les termes équitables de coopération définis par le premier ensemble d'éléments n'auraient guère besoin d'être formulés si n'intervenait cette autre caractéristique, à savoir *l'individualisation* des perspectives que chacun des frères entretient tout autant sur ses propres intérêts (symboliques et matériels) que sur ceux du groupe. Identiques dans leur statut de frères, cette identité, pour reprendre un thème cher à Paul Ricœur, n'implique pas la *mêmeté*<sup>121</sup>, ni des intérêts, ni de la définition de ces intérêts, ni de la disposition à les sacrifier, dans une perspective d'altruisme, ni, enfin, de ce qu'il est considéré que l'altruisme exige.

Chacun naît avec une égale valeur en tant qu'être humain, mais se développe avec des talents différents, des intérêts évalués et éprouvés différemment, et surtout avec différentes vues sur les valeurs essentielles à préserver. La perspective concrète que chaque individu(e) entretient quant à sa propre conception d'une vie ayant un sens (la vie bonne) et la constitution d'identités différentes déterminent non seulement une *pluralité d'intérêts* quant

---

<sup>120</sup> J'utilise à dessein ici le terme travail, qui implique une dimension identitaire (tout travail exprime et modifie la subjectivité).

<sup>121</sup> Cf. notamment Ricœur, Paul. *Soi même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

à la distribution des ressources rares de tout type, mais aussi une *pluralité de définitions des biens essentiels objet de la justice distributive*, pluralité de valeurs fondamentales, donc.

La seconde dimension de la fraternité appliquée au domaine du politique concerne par conséquent la façon dont sont gérés non seulement les conflits quant à la distribution de biens et ressources rares (dans une situation d'altruisme nécessairement limité, étant donné le processus d'individualisation identitaire des frères et sœurs), mais aussi les conflits quant à la *liste des biens fondamentaux* qui doivent faire l'objet d'une distribution particulièrement rigoureuse (conflits qui naissent en l'absence d'une homogénéité parfaite de critères et de conceptions de la vie bonne).

La fraternité, dans cette seconde perspective identitaire, concerne les conflits non seulement quant aux *modalités de partage* mais aussi quant aux *biens mêmes à partager*. Elle porte donc sur le *contenu de la justice distributive dans la perspective de chacun(e)*, ce qui oblige à s'interroger sur le statut de la personne constituée par ce chacun, cette chacune, et sur le rapport qui s'en trouve défini au pouvoir collectif.

La fraternité comme concept politique se dessine donc, au travers de ces deux dimensions, comme un *problème* : celui de la

définition d'institutions auxquelles chacune des sœurs, chacun des frères, et l'ensemble d'entre elles et eux, puisse *prendre part*, ceci aux deux sens du terme :

1. celui de participer — au moins idéalement — à la définition de leurs principes recteurs (c'est-à-dire que chacun d'entre eux puisse les considérer justes du point de vue impersonnel), et
2. celui de retirer une part des intérêts symboliques comme matériels qu'elles gèrent (c'est-à-dire que chacun d'entre eux puisse les considérer équitables du point de vue personnel).

Les enjeux du partage fraternel ainsi conçu définissent une série de conflits, qui se trouvent au cœur de la pragmatique comme de la théorie politique contemporaine. La sœur, le frère, constituent l'image d'individu(e)s se trouvant au point d'intersection entre la relation familiale verticale et la relation fraternelle et sororale horizontale, générationnelle. La première donne des racines communes, renvoie à une histoire, à un « espace d'expérience » transmis <sup>122</sup> ; la seconde le contredit par un présent, des valeurs, des

<sup>122</sup> Cette transmission s'effectue, de nouveau, selon une double perspective, personnelle et impersonnelle. La mémoire renvoie à deux registres, l'un personnel, l'autre concernant des souvenirs intéressant le groupe avant l'individu. Chaque mémoire individuelle constitue une perspective sur la mémoire du groupe (ici familial), raison pour laquelle la mémoire familiale est une mémoire plurielle, un instrument symbolique collectif dont chacun(e) tire un parti propre, en fonction de sa place par rapport aux autres individu(e)s, mais aussi en fonction de sa situation groupale, du rapport de sa génération à la précédente et à la suivante. (Pour un développement de la constitution complexe de la mémoire collective familiale, cf. les analyses développées, sur la base de sociologie de la mémoire de Maurice Halbwachs, par Anne Muxel, in « La mémoire familiale. » *La famille. L'État des savoirs* — sous la direction de François de Singly — pp. 250-261).

conflits partagés avec les membres de la même génération, tournée vers un semblable « horizon d'attente », soumise aux choix éthiques et politiques de la génération précédente<sup>123</sup>. Ces processus d'appartenance contradictoires (que je simplifie à ce stade du raisonnement en deux dimensions, l'une « verticale » et l'autre « horizontale »), vécus individuellement, constituent les sources multiples non seulement de la constitution de la personne, mais aussi des différents conflits éthiques à dimension politiques énumérés ci-après, dans un ordre de complexité croissant :

- En *premier lieu*, la perspective personnelle qu'entretient chaque individu(e) sur ses valeurs, préférences et intérêts peut entrer en conflit avec les exigences qui lui sont faites, les sacrifices qui lui sont demandés, dans une perspective sociale demandant d'accorder une égale importance à chacun en tant qu'être humain — égale importance qui signifie ici seulement qu'il soit accordé de la valeur à la vie de chacun —,
- En *second lieu*, il y a conflit entre les différents systèmes de valeur incompatibles coexistant dans une société quant la réponse éthique et institutionnelle raisonnable à apporter à ce problème de la tension entre le point de vue personnel et impersonnel — ce que John Rawls appelle le « fait du pluralisme raisonnable » dans les sociétés contemporaines <sup>124</sup> —,

---

<sup>123</sup> Ce qui, évidemment, pose le problème de la relation équitable à établir entre générations.

<sup>124</sup> La distinction entre le fait du pluralisme *raisonnable* et le fait du pluralisme tout court a été effectuée par Joshua Cohen dans son article « Moral pluralism (La note continue sur la page suivante)

- En troisième lieu, le point de vue personnel s'oppose également au point de vue impersonnel ou altruiste en l'individu(e) même (qui doit constamment décider de leur compatibilité et de leur valeur respective, s'ils se révèlent incompatibles),
- Enfin les différents systèmes de valeur raisonnables — c'est-à-dire tenant compte du fait que les actes de chacun ont des effets sur ses semblables —, mais incompatibles, coexistent et s'opposent souvent en la personne même de chacun, chacune. Face à des choix éthiques et politiques difficiles, chacun peut donc éprouver comme des *déchirements personnels* l'incompatibilité entre les différentes conceptions éthiques de la solution adéquate à apporter à la tension entre le point de vue personnel et le point de vue impersonnel.<sup>125</sup>

---

(Suite de la note)

and political consensus » (in *The idea of democracy*. Copp, David et Hampton, Jean eds. Cambridge : Cambridge University Press, 1993) — cf. p. 58 *supra*. Elle a été ensuite adoptée par John Rawls dans *Political liberalism* (*op. cit.*, p. 36 et 59). Est considérée raisonnable toute conception tenant compte du fait que les actes de chaque personne ont des effets sur les autres (par opposition au fait du pluralisme tout court, qui naît de la simple juxtaposition d'intérêts divergents au sein de la société, et non de la juxtaposition de tentatives intelligibles d'exprimer les valeurs générales à la lumière desquelles ces intérêts seront traités).

- 125 Les quatre dimensions conflictuelles ici énoncées reposent sur une certaine conception de l'identité personnelle qui serait réfutée par des positions dont la plus sophistiquée est certainement celle développée par Derek Parfit dans son *Reasons and Persons* (Oxford : Clarendon Press, 1984), pour qui cette identité n'importe que peu, puisqu'il n'y a pas même des états successifs de la personne — qui ne peut donc se sentir pleinement solidaire des états préalables de son être (une même idée est également exprimée par Alessandro Pizzorno in « Some other kinds of otherness: a critique of "rational choice" theories. » *Development, democracy and the art of trespassing: essays in honour of Albert O. Hirschman*. Ed. Foxley, Alejandro et al. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1986). Une autre objection à cette conception vient de Niklas Luhmann, qui affirme que considérer la société comme formée d'êtres humains constitue un « préjugé humaniste », auquel il oppose la

(La note continue sur la page suivante)



J'ajouterai, avant de poursuivre, que la philosophie politique naît précisément de ces conflits, qui constituent la facette tragique du « fait du pluralisme raisonnable », en raison des déchirements autant personnels que sociaux auxquels ils donnent lieu. Sinon dans l'apport de réponses définitives à ces questions et à ces conflits, la *vocation de la philosophie politique et sa valeur* semblent résider dans la capacité à en éclairer les termes et les enjeux. Pour ceci, la philosophie politique apporte les ressources conceptuelles d'abstraction qui sont propres au domaine spéculatif, afin de permettre la discussion raisonnable des réponses apportées à des dilemmes vécus concrètement, comme des souffrances, par chaque société, par chacun. Tout philosophe politique dans l'histoire, de Platon à Kant et de Locke à Rawls, est parti de l'existence de ces déchirures, de ces conflits concrets, pour essayer d'apporter les éléments de systématité et de cohérence de la logique abstraite, et dégager des principes généraux permettant à la société et à ses membres, sinon de les résoudre, pour le moins de les vivre de façon moins douloureuse. L'on ne se débarrasse donc guère de ces

---

*(Suite de la note)*

construction des systèmes autopoïétiques, selon laquelle la société est composée de *relations* entre êtres humains.

Contentons nous ici d'annoncer que l'identité dont il est parlé est celle de la personne que nous reconnaissons comme nous mêmes (dont nous parlons à la première personne), dans un même corps, marquée par une naissance et destinée à une mort singulière (le trépas est nécessairement individuel et solitaire, comme le dit le beau titre d'un livre de Norbert Elias). La continuité ainsi établie en la personne permet une conception de la *responsabilité* sans laquelle toute réflexion non seulement éthique mais même de coopération politique entre citoyens libres et égaux ne peut guère être développée. Notre perspective revient donc à dire que, même compte tenu de toutes les déterminations que suppose la nature sociale des individus, il reste une part, pour minime qu'elle soit, de libre arbitre et donc de responsabilité quant aux actes de chacun.

tentatives en soulignant leur caractère abstrait : abstrait n'est pas superflu ; ce qui est juste en théorie importe à la pratique <sup>126</sup>.

Quel est l'apport théorique, la question visée à travers le concept de *fraternité* ? Défini, comme je l'ai fait comme problème, le concept de fraternité part des deux principes de liberté et d'égalité, traduits en l'importance de la qualité de la vie individuelle de tous et chacun des frères, des sœurs, des membres de la société, pour se demander quelles sont les institutions politiques essentielles (et, dans un second temps, les arrangements sociaux) qui traduisent de façon plausible ces principes politiques raisonnables <sup>127</sup>.

Sera donc considérée plus fraternelle la société dont les institutions permettront le mieux à chacune et chacun de s'y reconnaître, du point de vue des valeurs essentielles sur lesquelles elles reposent, et en vertu desquelles le partage des ressources est effectué. La fraternité, dans les deux dimensions du partage et de l'identité signalées, pose la question des conditions auxquelles la société considérée est juste, aux deux sens de *légitime* et *équitable*.

<sup>126</sup> La meilleure défense de cette affirmation reste celle que présente Kant, dont les propos irrités contre l'arrogance d'une certaine « sagesse d'expérience » visent à montrer que, face à des conflits éthiques essentiels, l'on voit mieux et plus juste avec les yeux de la raison qu'avec « des yeux de taupe rivés à l'expérience » (cf. notamment *Sur le lieu commun il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* — traduction de Luc Ferry — in *Œuvres philosophiques* Paris : Gallimard, 1986, vol. III, pp. 249-300).

<sup>127</sup> *Liberté, égalité et fraternité* se trouvent ainsi réunis comme principes démocratiques essentiels. Pour ce qui est de l'origine de la triade républicaine, j'y reviendrai plus en détail dans la partie consacrée aux usages historiques. La première occurrence, en français, des trois termes suivis semble, se trouver dans le *Télémaque* de Fénelon (1699). Fénelon écrit : « [Les habitants] s'aiment tous d'un amour fraternel que rien ne trouble. C'est le retranchement des vaines richesses et des plaisirs trompeurs, qui leur conserve cette paix, cette union et cette liberté. Ils sont tous libres et tous égaux. » (Cité in Brengues, J. « Linguistique maçonnique au 18<sup>e</sup> siècle. » *Annales Historiques de la Révolution française*, n. 215 (1974), p. 75.

Dans cette double perspective, tout partage qui ne tiendrait pas compte de la dimension identitaire, et de la façon dont celle-ci complique la perspective sur les valeurs essentielles affectant la liste des biens à partager, serait injuste : la fraternité oblige donc à poser concrètement le problème des conditions de compatibilité, dans une société déterminée, des principes de *justice* et de *tolérance* <sup>128</sup>.

Une société *plus fraternelle*, c'est dans cette vue une société qui donne aux groupes et aux individus de meilleures armes pour gérer le paradoxe en eux mêmes, entre les deux points de vue moraux, le point de vue personnel, et le point de vue impersonnel. Nous avons traduit cette double dimension en quatre lignes de conflit, en l'individu(e) et entre elle/lui et la société. Une société *plus fraternelle* est donc ici une société dont les institutions apportent la réponse institutionnelle la plus plausible aux quatre dimensions conflictuelles énumérées plus haut, c'est-à-dire celle qui permet le mieux de les gérer, de leur donner des procédures d'expression et de délibération évitant les souffrances sociales et individuelles extrêmes qu'elles peuvent entraîner.

***Conclusion provisoire. Les sens contestés de la fraternité citoyenne. Fraternité-critique et fraternité-virtu face à la fraternité-contractualiste.***

La définition jusqu'à présent donnée de la fraternité-contractualiste, on l'aura remarqué, part de l'impossibilité de

---

<sup>128</sup> La tolérance doit donc affecter en tout premier lieu les différentes conceptions de ce que la justice exige.

*résoudre* les situations conflictuelles <sup>129</sup>. Impartialité et absence de sacrifice, les deux valeurs normalement associées à l'idée de justice, s'appliquent toutes deux aux *procédures* en vertu desquelles les conflits sont gérés, et sur lesquelles porte le consensus ou *contrat fraternel*. Le consensus n'est *que* sur ces procédures ; l'harmonie sociale qui ferait que tous soient, du point de vue des valeurs, à l'unisson, n'est pas visée.

Le consensus sur les procédures de base, les principes recteurs essentiels qui permettront de définir les règles contraignantes imposées à tous et chacun des frères, des sœurs, par la communauté politique qu'ils forment, constituent ce que j'ai appelé *fraternité contractualiste*. Les dimensions identitaires et de partage en ont été analysées, tout comme l'importance accordée à *chacun* et *chacune*, perspective individualisée, tout en visant l'application de règles *impersonnelles* de distribution des ressources, des biens essentiels. Je reviendrai dans la troisième partie sur cette interprétation de la fraternité, pour développer certaines potentialités qui n'ont été ici qu'ébauchées. Pour l'heure, l'analyse menée à bien nous a permis de montrer

1. la présence profonde de l'élément métaphorique dans le concept de *fraternité*, présence qui n'implique pas pour autant la nature aporétique du terme, mais

<sup>129</sup> En ceci, la définition de *fraternité* proposée s'oppose donc à l'image de sentimentale bienfaisance et de consensus humanitaire qui semblent associés au terme. Ce n'est d'ailleurs pas l'un des moindres paradoxes de l'usage du terme, que cette neutralisation par la métaphore fraternelle de toute dimension conflictuelle ; en effet, les références littéraires comme bibliques aux relations entre frères parlent plus souvent d'affrontements tragiques et meurtriers que d'harmonie.

qui peut alimenter une réflexion spéculative sur le politique,

2. la complexité des références métaphoriques, qui ne permettent pas de réduire le concept de fraternité à celui de *solidarité* ou de *communauté* , et
3. le caractère particulièrement adéquat du terme, de par les jeux de références métaphoriques, à exprimer un problème essentiel au politique, celui d'institutions à la fois abstraitement *et* concrètement justes, qui permettent d'apporter une réponse légitime et équitable, autant en termes de principes impersonnels généraux que du point de vue personnel et social concret de chacun à la question : « Qu'est-ce qu'une société juste ? ».

Cependant, il convient de préciser avant de conclure que cette conception ne peut revendiquer à elle seule tout l'espace conceptuel de réflexion sur les structures et valeurs d'une société plus juste, plus fraternelle. A cette *fraternité-contractualiste*, à la fois conflictuelle *et* consensuelle, en ce qu'elle suppose la constance de la position d'interrogation des frères et sœurs par rapport aux normes contraignantes qui leur sont appliquées, mais aussi la volonté d'y apporter une *réponse politique équitable du point de vue de chacun* (la fraternité contractualiste est une autre forme d'énoncer la nécessité du politique), s'opposent en effet deux conceptions :

- En premier lieu, la *fraternité-critique*, qui fait de cette position d'interrogation une fin et non un moyen, et qui vit dans l'obsession de l'impossible réconciliation de

*pouvoir et liberté, de l'irréalisable réponse institutionnelle et contraignante juste au vivre ensemble.*

- En second lieu, la *fraternité-virtu*, qui rêve au contraire d'opposer à la radicalité de la *fraternité-critique*, dangereuse pour la cohésion de la société, potentiellement porteuse de désordres et même d'arbitraire, une fraternité uniquement coopérative, de communalisation, où la nature politique de l'homme constitue, ou tend à constituer, la totalité de son être <sup>130</sup>.

J'ai annoncé plus haut les formes que pouvaient prendre la *dénégation* ou l'*éludation* du politique, parfois par le pouvoir même. Les deux conceptions de la fraternité sur lesquelles se conclura cette partie, même si elles peuvent avoir ces mêmes effets, s'en distinguent toutefois sur deux plans. En premier lieu, parce que les dimensions identitaires et de partage entre tous et chacun des frères et sœurs sont ici prises en considération. En second lieu, parce qu'elles constituent, de même que la fraternité-contractualiste, une tentative de conceptualisation de ce qu'est une *société juste*.

Je consacrerai donc les quelques lignes restantes de cette partie à préciser la définition des deux types de conception du politique ici désignées par *fraternité-critique* et *fraternité-virtu*, ainsi qu'à

<sup>130</sup> Soulignons, s'il en est besoin, que la distinction établie entre *fraternité-critique*, *fraternité-virtu* et *fraternité-contractualiste* est une distinction *analytique*, en termes d'idéal-types, et que les emplois du terme n'appartiennent que rarement de façon pure à l'une de ces trois catégories.

montrer comment elles ont été formulés en termes de relation fraternelle dans la théorie politique. Pour ceci, je prendrai appui sur la question de l'invraisemblable obéissance, telle que la formule la Boétie, d'une part, et sur la « réponse » apportée par Rousseau en termes de religion civile, de l'autre.

*Fraternité-critique. L'invraisemblable obéissance, l'illégitime domination.*

Dans son poème « Lied an die Freude », qui séduit assez Beethoven pour en donner une version musicale, Schiller évoque une fraternité universelle et un père bon ou « aimable »<sup>131</sup>. Cette fraternité universelle, sur lesquelles les Lumières font retour, suggère chez la plupart des auteurs du dix-huitième une position de *problématisation du pouvoir*, sur lequel les frères s'interrogent. Or la question la plus radicale consiste non pas à chercher un bon ou un meilleur père, mais bien à se demander quelle est la raison pour laquelle les hommes obéissent.

Nous trouvons cette question initialement formulée dans *Le discours de la servitude volontaire* de La Boétie, où la métaphore de la fraternité est explicitement utilisée comme moyen de *reconnaissance mutuelle* et d'*interrogation à l'égard du pouvoir* :

*Cherchons donc par conjecture — dit La Boétie — si nous en pouvons trouver, comment s'est ainsi si avant enracinée ceste opiniastre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour mesme de la liberté ne soit pas si naturelle »* car « s'il y a rien de clair ni d'apparent en la nature, cela, que la nature,

---

<sup>131</sup> « Seid umschlungen Millionen/ Diesen Kuß der ganzen Welt!/ Brüder - übern Sternenzelt/ Muß ein lieber Vater wohnen ! » (l'Ode à la joie est de 1785 ; son thème en a été repris par Beethoven en 1824).

la ministre de dieu, la gouvernante des hommes nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, a mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compaignons ou plustost pour frères. Et si faisans les partages des présens qu'elle nous faisoit, elle a fait quelque avantage de son bien soit au corps ou en l'esprit aus uns plus qu'aus autres ; si elle n'a pourtant entendu nous mettre en ce monde, comme dans un champs clos, et n'a pas envoié icy bas les plus forts ny les plus avisez comme des brigans armez dans une forest pour y gourmander les plus foibles, mais plustost faut il croire que faisant les parts aus un plus grandes, aus autres plus petites, elle voulait faire place a la fraternelle affection afin qu'elle eut ou s'emploier ... <sup>132</sup> puis doncques que ceste bonne mere nous a donne a tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés aucunement en mesme maison, nous a tous figurés a mesme patron afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre ; si elle nous a donné a tous ce grand present de la voix et de la parolle pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontes,

alors :

il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compaignons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compaignie. » <sup>133</sup>

L'interrogation de La Boétie contient les éléments identitaires et de partage équitable analysés lors de la reconstruction de la fraternité-contractualiste. La reconnaissance mutuelle, par tous, de chacun des autres frères comme un « autre soi même » et donc de soi-même « comme un autre » y définit ce contrat originel en vertu

<sup>132</sup> L'égalité de condition des frères en tant qu'êtres humains, et cependant l'individualisation de leurs dons, et donc l'inégalité des talents et ressources de tout type, est également utilisée par Rawls dans les pages citées de la *Théorie de la justice* pour parler de justice distributive (ce que La Boétie formule en termes d'entraide mutuelle).

<sup>133</sup> La Boétie, Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 1978 (texte établi par P. Léonard, suivi de « La Boétie et la question du politique », textes de Lamennais, P. Leroux, et alii), p. 117-118, mon souligné.



duquel, selon l'un des fondateurs de la théorie du contrat, « chacun attend et exige de chacun qu'il tienne compte de [la] communication universelle »<sup>134</sup>. De même, la reconnaissance mutuelle y donne lieu à la conscience de la fragilité de chacun, et la responsabilité de tous que cette fragilité sollicite, aspect sur lequel nous avons mis l'accent lors de notre reconstruction conceptuelle de la fraternité-contractualiste.

Pour autant la fraternité-critique telle que la formule ici La Boétie se distingue essentiellement de la fraternité-contractualiste par l'impossibilité, précisément, d'un contrat de tous avec tous permettant une définition de structures justes d'organisation de la société, réconciliant pouvoir et nature pour la liberté de l'homme.

La fraternité-critique représente en effet la nécessité d'une *conscience critique* toujours en éveil, la méfiance constante quant au pouvoir et aux différentes techniques légitimes comme illégitimes que celui-ci emploie, pour parvenir à l'acceptation des normes. Mais surtout, ce qui caractérise la fraternité-critique est qu'elle ne se modifie pas en ressource de mobilisation, de par la création d'une identité collective qui permettrait une meilleure solution à l'organisation sociale ou politique du moment, et donc un ordre plus légitime. Le pouvoir y est en effet domination, et la domination illégitime.

Radicale, la fraternité-critique telle que la formule La Boétie constitue donc véritablement, à l'aube des théories de l'État

---

<sup>134</sup> Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduction par A. Philonenko. Paris : Vrin, 1989, p. 130.

moderne, la réponse à cette autre conception fondatrice que représente Machiavel : à l'obsession de la nécessité d'un ordre légitime, de la *virtù*, elle oppose l'insoluble paradoxe d'une humanité naturellement libre et pourtant universellement soumise <sup>135</sup>. C'est pourquoi La Boétie fonde une tradition de pensée qui se refuse à s'interroger sur le caractère plus ou moins légitime d'un ordre politique donné : dans cette optique, peu importe que le pouvoir, que le prince « soit d'un naturel aimable ou cruel », puisqu'il est « le prince que le peuple [de frères] sert » <sup>136</sup>

Les termes utilisés par La Boétie pour souligner le caractère incongru, paradoxal, contre-nature de l'obéissance et de la soumission frappent l'imagination et parcourent l'histoire de la pensée, de Spinoza<sup>137</sup> à Leroux, en passant par Rousseau et Marat. Dans le domaine des sciences sociales, ce n'est toutefois qu'avec Weber qu'est adopté un point de vue *heuristique* similaire à La Boétie, tendant à comprendre la *formation* de l'« opiniastre volonté de servir », perspective heuristique qui prélude à son tour à la conception foucaldienne de l'homme moderne discipliné <sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Machiavel ne peut pour autant être rejeté dans l'apologie de la tyrannie, mais si dans la pensée de la légitimité, de la stabilité politiques. Pour les rapports entre La Boétie et Machiavel, cf. le commentaire de Claude Lefort au *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 247-307. Cf. aussi son *Machiavel, le travail, l'œuvre*. Paris : Gallimard, 1972.

<sup>136</sup> La Boétie, Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 232.

<sup>137</sup> Cf. *Traité théologico-politique*, préface : les régimes théologiques agissent sur les hommes de sorte « qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut. »

<sup>138</sup> Pour Weber, la *domination [Herrschaft]* « signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre [*Befehl*] de contenu déterminé » (*Économie et Société*. Paris : Plon, 1971, p. 56). « Tout véritable rapport de domination, dit-il, comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt, extérieur ou intérieur, à obéir. » (*Economie et Société*. Op. cit., p. 171). La réponse apportée par Weber à la question de l'obéissance

(La note continue sur la page suivante)

Cette volonté d'explication du phénomène de l'obéissance dans les sociétés de la modernité devient, dans la théorie politique, fondatrice d'utopie. Si la première affirmation de la théorie politique est que l'homme se définit par des pouvoirs, qui ne se réalisent pleinement que dans la Cité, la fraternité-critique représente, en tant qu'utopie politique, le rêve de réalisation de ces pouvoirs *sans médiation de l'institution politique*. De cette utopie, il existe deux versions, l'une plus intuitive, et l'autre plus conceptuelle et interrogeant constamment la philosophie politique :

- A un niveau encore intuitif, la première conception de la fraternité-critique repose sur la fascination de ce que Clastres appelle « sociétés contre l'État » <sup>139</sup>, sociétés où l'idée de hiérarchie n'existerait *pas encore*, où la « coexistence sans domination » serait *encore* possible. Cette sorte de paradis perdu par péché d'étatisme subsisterait encore dans le regard étonné implicitement porté par le sauvage sur l'étrangeté de l'obéissance dans nos sociétés ; seul le détour ethnologique nous permettrait de le reconstruire. L'orientation de cette fraternité-critique, faite de nostalgie, est certes séduisante, mais repose sur une

(Suite de la note)

se chiffre notamment en termes de *discipline*, sous des formes parentes mais non identiques au postérieur discours foucaldien : « [N]ous appelons *discipline* [*disziplin*] la chance de rencontrer chez une multitude déterminable d'individus une obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise. ... Le concept de " discipline " implique une " disposition acquise " de l'obéissance d'une *masse* dépourvue de critique et sans résistance. » (*op. cit.*, p. 171).

<sup>139</sup> Clastres, Pierre. *La société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique*. Paris : Minuit, 1975.

vision enchantée d'ordres sociaux (les sociétés dites primitives) en réalité non exempts de domination et d'abus de pouvoir, et demande donc à être approfondie par la seconde perspective, qui repose sur un argument éthique plus difficile à réfuter.

- Cette seconde version de la fraternité-critique tend en effet vers une *théorie critique de la société* menée au nom de la justice. L'idée d'affranchissement de toute domination y prend la relève de l'idée de normes contraignantes justes, sur laquelle repose la fraternité-contractualiste. L'horizon utopique projeté est celui de la société comme association volontaire, où la raison, et les raisons de de chacun(e) compteraient toutes pour autant. Cependant, cette utopie, la fraternité-critique la présente comme nécessairement irréalisable : le cercle spéculatif se ferme en effet en affirmant que le pouvoir est essentiellement déraisonnable, ne pouvant tenir compte de la raison de chacun. C'est pourquoi cette seconde version de la fraternité-critique tend en tout-état de cause à une éludation du politique, paradoxalement produite par l'obsession du pouvoir, de ses abus et déraisons.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> De ce qui a été écrit, il apparaît que le terme « critique » est ici utilisé dans le sens général qu'il a acquis au cours du dix-huitième siècle, d'« appréciation », de « jugement » (ici porté par les frères et sœurs sur le pouvoir politique) et non de décision créatrice d'ordre, de tribunal ultime (de Dieu ou de la raison), qu'il a également pris. Pour une étude des différents sens du terme et de son étymologie, cf. Koselleck, Reinhardt. *Kritik und Krise*. Francfort : Karl Albert, 1959 (traduction française : *Le règne de la critique*. Paris : Minuit, 1979).

A l'argument éthique, je tenterai de répondre dans la troisième partie de ce travail, en montrant qu'une contrainte portant sur les structures distributives de ressources symboliques et matérielles est plus raisonnable, du point de vue éthique, qu'une coexistence sans contrainte. De cette utopie, il peut être affirmé qu'elle peut fonder ce que Foucault appelait une individuelle « morale de l'inconfort » (le fait de n'être jamais à l'aise avec ses certitudes), mais pas une pleine perspective éthique sur le politique.

Disons par ailleurs, sans nous y attarder plus dans ce chapitre, que le malentendu essentiel sur lequel repose la tendance aporétique de la fraternité-critique (l'éludation de la réflexion sur le pouvoir induite par l'idée de son omniprésente domination) consiste en la conception erronée du *type de coopération* que l'éventuel contrat sur les structures politiques demande des citoyens, et donc de la nature du pouvoir qui en découlerait. En effet, la conception de la société comme association volontaire n'a de sens que si ce qui est visé est un accord sur les *fins*. Toutefois la fraternité-contractualiste, nous l'avons vu, ne vise un consensus que sur les *structures équitables* servant de base à la société, et permettant aux citoyens d'y prendre part, tout comme de recevoir la part des ressources et biens essentiels qui leur permette de se former et se réaliser comme citoyens libres et égaux.

J'analyserai dans la troisième partie cet aspect, qui constitue ce que John Rawls appelle « une structure de base juste ». Je m'en tiendrai ici à signaler que c'est le même malentendu sur la société comme association ou communauté de fins qui préside à la troisième conception de la fraternité que j'ai dégagée, la *fraternité-*

*vertu*, radicalement opposée par ailleurs à la fraternité-critique, en ce qu'elle reporte l'attention non plus sur le caractère irréconciliable de liberté et pouvoir (la dimension conflictuelle), mais sur les péril de dissolution de la société, ou de l'association fraternelle (la dimension coopérative). C'est à cette dernière que je consacrerai la fin de ce chapitre.

*Fraternité-vertu ; esprit civique et religion civile.*

La question essentielle à laquelle la fraternité-vertu tente d'apporter une réponse est en effet constituée par le problème de la dissolution de la société par excès d'individualisme, d'égoïsme, d'atomisation ou de conflit, dangers auxquels elle oppose l'accent *radicalement* mis sur la santé, la cohésion de l'association fraternelle, son caractère nécessairement coopératif. L'obsession de la fraternité-vertu, son enfer particulier est la *lutte fratricide*, sorte d'état de nature hobbien <sup>141</sup>. Pour conjurer ce péril latent, la fraternité-vertu opère un retournement décisif. A l'accent mis sur la situation des frères en position d'interrogation à l'égard du pouvoir, elle substitue ainsi l'obsession pour la réponse aux dangers de dissolution de la société, pour la dimension coopérative, qu'elle formule en termes d'identité collective.

---

<sup>141</sup> La première étude politique de Hobbes consiste en une traduction de Thucydide, parue en 1628, année où le Parlement avait arraché au roi la *Petition of Right*, pour mettre en garde contre la guerre civile menaçante, à partir de l'exemple de la guerre civile grecque. Cf. Leo Strauss. *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Oxford : Oxford University P., 1936.

Or dans l'état moderne sur lequel s'interrogeait La Boétie, État laïcisé <sup>142</sup>, l'une des premières et des plus constantes identités collectives présidant à la vie sociale fait qu'il soit passé d'être frères en religion à être frères en la nation. Passé ne veut pas pour autant dire qu'il y ait simple transfert, car le domaine religieux — certaines interprétations un peu hâtives tendent à nous le faire oublier — subsiste et garde sa logique propre. Sans s'y substituer, donc, la nouvelle identité, la nouvelle « religion civile » reprend certaines des formes du religieux, et tente de créer et consolider le lien social comme attachement sentimental, ou rituel, aux formes juridiques de la société (qu'elle ne permet donc pas de remettre rationnellement en question).

Cette religion civile attache, nous dit Rousseau — sur lequel je m'appuierai pour mon analyse — « les cœurs des citoyens à l'État ». Cet attachement a essentiellement un effet : il permet de contrecarrer les effets possibles de la fraternité religieuse, dans sa dimension d'*universalité contraire à l'esprit civique ou patriotique*, dont la fraternité-vertu tend au contraire à renforcer les éléments d'identité exclusive. De par le christianisme de l'Évangile, dit Rousseau,

*les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour freres* <sup>143</sup>, et la société qui les unit ne se dissout pas

<sup>142</sup> Laïcisé, en ce qu'il pose les fondements de la société dans la société même.

<sup>143</sup> Noter la presque identité de termes entre La Boétie et Rousseau pour ce qui est de la reconnaissance mutuelle « se reconnoissent tous pour freres » pour « nous entreconnoistre tous ... pour frères ». L'on trouve d'ailleurs d'autres réminiscences du *discours de la servitude volontaire* dans le *contrat*. Ainsi Rousseau estime que lorsqu'Aristote croit reconnaître une inégalité naturelle entre citoyens et esclaves, il prend l'effet pour la cause car « Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur

(La note continue sur la page suivante)

même à la mort. Mais cette Religion n'ayant nulle relation particuliere avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par-là un des grands liens de la société particuliere reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social.<sup>144</sup>

La phrase appelle la polémique. Rousseau, en se défendant des attaques qu'elle ne pouvait que susciter sera toutefois encore plus clair : le christianisme veut réunir l'humanité toute entière dans « un peuple de frères », levant les barrières qui séparaient les Nations<sup>145</sup>. Or cette foi est « en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une Législation qui doit être exclusive » ; elle inspire « l'humanité plutôt que le patriotisme » et tend « à former des hommes plutôt que des Citoyens »<sup>146</sup>.

Le mot est dit : la fraternité patriotique ne peut être universelle, elle ne peut s'étendre à l'humanité toute entière, car si l'homme est universel, le citoyen appartient à une nation particulière. Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle fraternité patriotique ? Elle appelle « une profession de foi purement civile ». Il appartiendra au peuple souverain de la nation concernée d'en fixer les articles, « non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon

(Suite de la note)

servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. » (*Du contract social*, Livre I, chapitre II : « Des premières sociétés », in *Œuvres Complètes*. Paris : Gallimard, 1964, p. 353).

<sup>144</sup> Rousseau, Jean Jacques. *Du contract social*, op. cit., chapitre VIII : « De la religion civile », p. 465, mon souligné.

<sup>145</sup> *Lettres écrites de la Montagne* (Lettre I), in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 704.

<sup>146</sup> *Lettres écrites de la Montagne* (Lettre I), op. cit., p. 706.



Citoyen ni sujet fidelle. »<sup>147</sup>. Par ailleurs l'accent est mis sur le tout, le peuple, au besoin contre les raisons individuelles qui menaceraient l'esprit coopératif.

Par ce retournement, la fraternité-vertu projette dans l'horizon d'attente une idyllique communauté fraternelle, paradis perdu non plus, comme dans le cas précédent, par péché d'étatisme, mais par un péché originel double d'individualisme et d'universalisme. La société est en effet conçue non plus comme association volontaire, mais comme un tout, un organisme, qui ne peut qu'avoir une même fin, et se différencier à ce titre des autres organismes sociaux constitués. Si la sociologie organiciste, selon le terme de Weber, cherchait à *expliquer* la coopération sociale à partir du tout, son pendant dans la théorie politique, la fraternité-vertu, a pour but de *créer* et de *ritualiser* la coopération sociale, par l'appel au tout.

Or le paradoxe essentiel de cette dernière version de la fraternité politique est qu'elle repose, tout autant que la fraternité-critique, sur l'absence de domination, qu'elle assoit sur une communauté de fins affirmée. Ici la raison de chacun des frères ne peut qu'être entendue et respectée, puisqu'en vertu de la religion civile, elle est identique. Par conséquent, l'éludation du politique ne réside plus ici dans l'impossible définition de normes contraignantes justes, mais dans la dénégation du problème même. La nature politique et les aspirations privées de l'homme n'entrent plus en conflit, car le politique constitue et structure l'ensemble de son être.

<sup>147</sup> *Du contract social, op. cit.*, p. 468.

L'idéal ainsi créé est celui de la société politique comme *communalisation*, le lien politique est créé par le sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté politique, assimilée à une communauté spirituelle de frères<sup>148</sup>. L'idéal de justice qui préside à cette conception de la fraternité constitue la seconde constante de la pensée politique de la modernité : nous le retrouverons répondant à la fraternité-critique dans la Révolution française.

Il faudra toutefois attendre Durkheim et son école pour que les « sentiments de sociabilité » qui font le bon citoyen reçoivent une pleine attention théorique. Pour Durkheim, qui a justement trouvé dans Rousseau la source de la conscience de la nature sociale de l'homme, la justice consiste en le « libre déploiement de la force sociale que chacun porte en soi »<sup>149</sup>. Mais cette force sociale ne saurait être définie par l'individu même, la liberté consistant essentiellement à ôter les entraves constituées par l'égoïsme et l'individualisme à la capacité d'apporter sa part à l'ensemble de l'organe social.

Pour le prouver, Durkheim reprend et développe l'idée rousseauienne de la religion civile, tout particulièrement en donnant toute leur ampleur aux intuitions du *Contrat social* et du *Discours sur l'Inégalité* concernant la centralité de la communication et du travail. Dans la conclusion de sa réflexion sur

---

<sup>148</sup> Rappelons que pour Weber, la communalisation [*Vergemeinschaftung*] est « une relation sociale [dans laquelle] la disposition de l'activité sociale se fonde ... sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté [*Zusammengehörigkeit*]. » (*Économie et société. Op. cit.*, p. 41). L'exemple donné par Weber est celui de la communauté spirituelle de frères, la communauté nationale ou familiale.

<sup>149</sup> Durkheim, Émile. *Division du travail social*. Paris : P.U.F., 1973, p. 370.

*La division du travail social*, Durkheim fait ainsi pendant à l'affirmation de Rousseau sur la nécessité d'« attacher les coeurs des citoyens à l'État » et imagine une *solidarité contractuelle* qui aurait pour fin d'« attacher chaque individu à ses fonctions », sorte de religion civile recentrée sur le travail et nécessaire car « il ne suffit pas que l'autorité publique veille à ce que les engagements contractés soient tenus ; il faut encore que, du moins dans la grande moyenne des cas, ils soient spontanément tenus. Si les contrats n'étaient observés que par force ou par peur de la force, la solidarité contractuelle serait singulièrement précaire. » <sup>150</sup>

Pour la définition et la justification de cette spontanéité créée, qui constitue bien les voies invisibles du pouvoir dont la fraternité-critique représente la méfiance, Durkheim revient sur la métaphore organique : « L'homme est destiné à remplir une fonction spéciale dans l'organisme social et, par conséquent, il faut qu'il apprenne par avance à jouer son rôle d'organe ; car une éducation est nécessaire pour cela, tout aussi bien que pour lui apprendre son rôle d'homme, comme on dit. » <sup>151</sup>

Ne nous y trompons pas : ce qui porte à tordre ainsi l'idée de consentement individuel est constitué par une idée de justice, l'idée d'un meilleur fonctionnement de la société, pour le plus grand bien de tous. Si « l'unité du corps social » doit être « mise à l'abri de tout ce qui peut la troubler », c'est que l'harmonie sociale dont chacun profiterait est menacée, par deux dangers confluents :

<sup>150</sup> Durkheim, Émile. *Division du travail social*, op. cit., p. 374.

<sup>151</sup> Durkheim, Émile. *Division du travail social*, op. cit., p. 397.

l'individualisme et le conflit. « La seule puissance qui puisse servir de modérateur à l'égoïsme individuel est celle du groupe ; la seule qui puisse servir de modérateur à l'égoïsme des groupes est celle d'un autre groupe qui les embrasse. » conclue Durkheim, qui affirme en conséquence que l'idéal de la fraternité humaine ne peut être satisfait que « si tous les hommes forment une même société, soumise aux mêmes lois. » <sup>152</sup>

Ma troisième partie montrera donc que la fraternité-vertu effectue un déplacement injustifié sur ces deux plans ; d'une part en ce qui concerne *l'objet de la justice* (le groupe, ou le corps social, au détriment de l'individu), et de l'autre en négligeant la dimension créatrice d'identité collective du conflit social.

Je dirai comment la tension entre fraternité-critique et fraternité-vertu peut être réconciliée dans la fraternité contractualiste, qui porte l'attention sur l'égale liberté des hommes tout comme sur leur nature sociale, qui leur donne une nécessaire identité. Différente des deux premières, la fraternité-contractualiste en recueille la leçon, en partant de l'idée de reconnaissance mutuelle, et de l'établissement d'un contrat (générationnel et par un travail sensé, lieu théorique et pratique de reconnaissance mutuelle). De la fraternité-critique, la fraternité-contractualiste retient ainsi la constante interrogation sur la légitimité des lois, des institutions publiques, des formes de gouvernement. De la fraternité-vertu, elle garde l'insistance sur la nature politique de l'homme (illustrée depuis Hobbes par l'image d'un souverain

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 401.

composé d'hommes, qu'il représente, mais à la manière d'un pouvoir gigantesque qui dépasse et englobe celui de tous<sup>153</sup>), tout comme l'idée selon laquelle le politique est essentiellement constitué par les normes contraignantes que se donne une communauté politique.

Mon hypothèse dans la troisième partie sera que les procédures données pour répondre à ce problème doivent partir d'une seule prémisse abstraite : la personne comme fin et non comme moyen. Les frères peuvent être différents, tout en conservant, sinon du point de vue métaphysique, du moins dans la perspective de la conception ontologique, une essentielle similarité qui permet de les penser sur un même niveau épistémologique, de penser à des devoirs fondamentaux qu'ils partagent en vertu de cette identité de condition, qui peut être ramenée à une notion de personne morale universelle. Selon cette hypothèse, la *fraternité-contractualiste* part de la valeur intrinsèque égale de chaque être humain, prémisse dont est déduite la nécessité de ressources pour pleinement se développer comme personne.

La solution consensuelle/conflictuelle que cette *fraternité contractualiste* apporte est donc sur les structures distributives et mutualistes de la société. L'objet de l'idée de justice y est déplacé : il est constitué par la structure à la fois favorable *et* contraignante en

---

<sup>153</sup> La couverture originale du *Léviathan* représente ce géant invincible, dont le nom, référence biblique, est tiré du Livre de Set, comme un homme portant un glaive et une crosse, signes de ses pouvoirs temporel et religieux, et au corps formé d'une multitude de petits hommes (Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the matter, form and power of commonwealth, ecclesiastical and civil* —éd. or. 1651.

fonction de laquelle les parts sont attribuées à des personnes concrètes, qui ne sont ni le visage à visage de la *philia* de l'antiquité, ni un « on » impersonnel, car le sujet de droit est chacun, chaque personne. Dans cette perspective, l'examen des relations entre raison et pluralisme, et donc entre justice et tolérance, permettra le passage, au travers des notions de droit et de coopération, à un examen des conditions dans lesquelles les membres d'une communauté politique peuvent considérer qu'ils se trouvent dans une situation de domination légitime.

Pour en arriver là, toutefois, il nous reste à effectuer une pause historique, pour revenir en arrière, et dégager, dans les usages historiques du terme *fraternité*, la nouvelle conceptuelle qui permet et légitime la reconstruction analytique effectuée jusqu'à présent quant aux sens contestés du terme, du point de vue politique.

Nous verrons en effet les deux dernières conceptions de la fraternité actrices de moments de l'histoire politique et sociale, dont elles traduisent et canalisent certains enjeux, qui alimenteront ensuite la fraternité-contractualiste. Cette transition historique effectuée, nous pourrons revenir au vocabulaire contractualiste que nous n'avons qu'ébauché, dans ses élaborations théoriques anciennes et nouvelles, ce qui nous permettra de conclure, dans une dernière partie, sur la dimension spécifiquement féminine du contrat, ou sororité.

## SECONDE PARTIE

*Fraternité :*  
la nouvelle conceptuelle  
induite par  
les usages historiques.





## L'ÉDIFICE IMMENSE DU SOUVENIR

---

*Du moins ... ne manquerais-je pas d'y décrire les hommes (cela dût-il les faire ressembler à des êtres monstrueux) comme occupant une place si considérable, à côté de celle si restreinte qui leur est réservée dans l'espace, une place au contraire prolongée sans mesure — puisqu'ils touchent simultanément, comme des géants plongés dans les années, à des époques si distantes, entre lesquelles tant de jours sont venus se placer — dans le Temps.*

Marcel Proust. Le temps retrouvé.

*[T]raditions at certain periods actually require and need revolutions for their continuance.*

Alasdair MacIntyre.

Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science.

La parenthèse historique que j'ouvre maintenant part de deux intentions. D'une part, j'entends montrer que les quelques syllabes du mot fraternité portent en elles l'édifice immense du souvenir de questions éthiques et, ultérieurement, politiques, suscitées par le modèle fraternel immédiat, la relation familiale, mais aussi par les différentes associations fraternelles, des ordres religieux aux corporations et corps de métiers, en passant par l'idée de patrie comme communauté fraternelle. Métaphore vive, le concept de fraternité repose ainsi sur une structure analogique complexe, dont la relation familiale entre frères et soeurs constitue un premier niveau, sur lequel viennent se greffer les rapports tissés dans le contexte des ordres et corps fraternels multiples, pour alimenter la notion abstraite de fraternité.

Le choc sémantique entre interprétation littérale et interprétation métaphorique signalés pour la référence familiale est donc aussi valable ici, tout comme l'existence d'une double lecture de l'analogie avec les associations fraternelles. Ainsi, appliquer l'idée de fraternité à la nation dans son ensemble attire à la fois l'attention sur la nécessité de relations associatives entre tous les citoyens, à l'image de celles entretenues dans les congrégations ou corps de métier, et la difficulté à recréer ce type de rapports fraternels dans la « communauté imaginée » de la nation.

Par ailleurs, je voudrais mettre en lumière l'effervescence sémantique provoquée par la crise épistémologique de la fin du dix-huitième siècle, crise induite précisément par l'absence de réponses rationnelles satisfaisantes aux nouveaux problèmes de conception de la communauté politique créés par le développement de l'État moderne, et qui se traduit, dans le domaine du langage, par une époque de changements intenses. Cette période charnière provoque non seulement une intense création de néologismes dans la langue politique, mais aussi à la fixation sur des termes anciens, particulièrement celui de *fraternité*, de significations nouvelles, recomposant de nouvelles solidarités, plus abstraites, dans le langage des communautés fraternelles concrètes de l'Ancien Régime.

Ces deux lignes de durée et de changement, représentées par la permanence de référents sémantiques et la modification, en période de crise, des contenus abstraits dont ils sont porteurs, permettront de mieux comprendre les stratifications complexes de significations dans l'épaisseur du mot *fraternité*. « [P]lus je me suis consacré à la sémantique historique — comme facteur et indicateur du

changement social —, plus il m'est apparu que le changement ne saurait être saisi que lorsqu'on lui présuppose la durée ... » écrit Reinhardt Koselleck, dans l'introduction de son ouvrage sur les horizons d'attente, les futurs espérés qui constituent notre passé et dont la trace est conservée dans les mots <sup>154</sup>. Cette durée, j'ai voulu l'interroger en soulignant la permanence, la lente évolution des problèmes éthiques et politiques qui peuvent être saisis à travers certaines étapes de l'histoire, pourtant rien moins que linéaire, des usages du mot *fraternité*.

Montrer la lourde mémoire avec laquelle le mot *fraternité* parvient au seuil de l'ère moderne, au seuil de « l'époque charnière » ou *Sattelzeit*, dans le vocabulaire de la *Begriffsgeschichte*, c'est par ailleurs aussi permettre d'expliquer le changement. Ce changement se traduit non seulement par la modification des contenus idéologiques, mais aussi par une différente perspective sur la permanence, sur le rôle du passé, sur la façon dont il détermine les avenir possibles. Or cette mutation est également évolution sémantique : changement à la fois dans les mots et induite par les mots, porteurs de différents rapports au *temps de l'histoire*.

Combiner ces deux perspectives de continuité et rupture permet de retracer l'histoire « civile » dont le mot *fraternité* est porteur, et avec elle la façon dont la communauté politique a

<sup>154</sup> Koselleck, Reinhardt. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Éd. de l'école des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 15. (trad. de : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt-sur-le-Main : Surkamp, 1979).

lentement transformé la conception de son propre « espace d'expérience » politique et social, la mémoire conceptuelle qui était entretenue des différentes relations fraternelles, et comment se sont définis de nouveaux « horizons d'attente »<sup>155</sup> politiques, de nouveaux espoirs de réalisation d'une société plus équitable et fraternelle, mais aussi comment ont été reformulés les dangers qui pesaient sur la communauté politique et sur ces espoirs collectifs : comment les faux-frères ont pris différents visages. C'est successivement à ces deux dimensions que seront consacrées les pages ci-après.

---

<sup>155</sup> Les notions d'« espace — ou champ — d'expérience » et d'« horizon d'attente » (*Erfahrungsraum* et *Erwartungshorizon*), que nous avons déjà mentionnées dans la première partie, sont élaborées par Reinhardt Koselleck en tant qu'instruments heuristiques, pour comprendre le rapport au passé à ses attentes (les futurs du passé), tant du point de vue individuel qu'intersubjectif. Il écrit : « [L]'expérience c'est le passé actuel, dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés. Dans l'expérience se rejoignent et l'élaboration rationnelle et des comportements inconscients qui ne sont pas ou plus obligatoirement présents dans notre savoir. » Quant à l'attente, « elle aussi est à la fois liée à l'individu et interindividuelle ; elle aussi s'accomplit dans le présent et est un futur actualisé, elle tend à ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable. L'espoir et la crainte, le souhait et la volonté, le souci mais aussi l'analyse rationnelle, la contemplation réceptive ou la curiosité — tout cela entre dans sa composition et constitue l'attente. » L'important est de permettre de souligner, de par les deux métaphores spatiales, la différence de présence du passé et du futur : alors que l'expérience s'accumule en champs, en espace de strates non pas successives mais faites de ce que chacun a glané de souvenirs, de sa propre vie et de celle des autres, l'attente est cette ligne d'horizon qui s'éloigne à mesure que l'on s'en approche. C'est la tension entre l'une et l'autre qui suscite chaque fois des solutions nouvelles, et qui constitue le temps de l'histoire. Cf. Koselleck, Reinhardt. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, op. cit., pp. 307 et ss. La belle traduction de Jochen Hoock et Marie-Claire Hook utilise le terme « champ ». Je préfère pour ma part traduire le concept d'« *Erfahrungsraum* » par « espace », autant parce que ce second terme me semble mieux correspondre à l'idée de Koselleck (et au mot allemand) que parce que le concept de *champ* prête à confusion, dans la langue française, car il évoque une notion à laquelle Pierre Bourdieu a donné dans la théorie sociologique un contenu important, et entièrement différent de celui de Koselleck.

## ***I. LE CHANGEMENT. LES FRÈRES FACE À DE NOUVEAUX HORIZONS LINGUISTIQUES.***

---

*Faisons un dictionnaire républicain, avoué par la raison ...*

*Urbain Domergue. Journal de la langue française*

*J'ai mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire ... J'ai dit aux  
mots : Soyez république !*

*Victor Hugo. Les Contemplations I,7.*

### ***1. Néologismes et langue légitime.***

Dans la langue française, le rapport conscient à la langue comme porteuse d'enjeux politiques et théoriques précis s'est établi à la fin du dix-huitième siècle, période d'intense réflexion sur les institutions politiques, qui voit ses effets dans le vocabulaire politique. L'intelligentsia, les polémistes, les philosophes français, fort influencés par la pensée anglaise de Hobbes et Locke, considèrent le langage, le lexique, les mots, comme un *enjeu* et opèrent des transformations conscientes de la langue politique qui font de cette époque charnière une ligne frontière, franchissable par endroits, mais à partir de laquelle se configure un nouveau paysage sémantique.

Cette tendance se multiplie à l'envi dans la période suivant immédiatement la Révolution, d'autant que les acteurs estiment que la frontière marque un point de non retour, l'aube d'une ère nouvelle. Les Lumières avaient annoncé les temps nouveaux, et un

vocabulaire nouveau, a commencer par cette expression de Lumières. Faisant écho au célèbre *Was ist Aufklärung?* de Kant, un acteur allemand kantien de la révolution décrit certains des enjeux au travers du terme :

*« Il est un mot allemand (Aufklärung) qui ne peut se traduire en français que par le mot Lumières auquel il répond. Cette expression est devenue depuis quelques années en Allemagne un objet de scandale, un vrai signal de guerre. ... Ce mot est vague en lui même et souvent on en a abusé, mais une certaine classe d'hommes qui craint les Lumières (Aufklärung) fit tous les efforts possibles pour bannir d'abord le mot et ensuite la chose. ... Ils entreprirent de lui donner une empreinte de ridicule et de la rendre odieuse. Mais l'"Aufklärung" ... confond de plus en plus les fripons et les sots. »*<sup>156</sup>

La coupure avec le vocabulaire politique comme avec les institutions de l'« Ancien Régime » est dans toutes les consciences ; il ne s'agit nulle part de discuter de son existence, mais seulement d'en cerner les effets, étude qui s'accompagne toujours de prises de parti<sup>157</sup>. Les glossaires et dictionnaires se multiplient alors, dans

<sup>156</sup> Karl Friedrich Reinhard. "Remarque qui n'est point grammaticale sur un mot allemand". *Moniteur Universel*, 8 janvier 1792. In : *Qu'est-ce que les Lumières ?* Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991, p. 134.

<sup>157</sup> Le fait que tous les acteurs affirment cette rupture ne signifie pas pour autant qu'elle soit aussi complète qu'il ne l'imaginent. Gunnar von Proschwitz, a publié à ce sujet dans les années soixante un article dont les conclusions restent valables sur « Le vocabulaire politique au XVII<sup>ème</sup> siècle avant et après la Révolution. Scission ou continuité ? » (*Le français moderne. Revue de Linguistique Française*, n. 2 — avril 1966 — pp. 87-102). Elle montre comment la position très engagée des études consacrées aux contrecoups des événements révolutionnaires sur le lexique politique français, particulièrement l'œuvre classique de Ferdinand Brunot (*Histoire de la Langue française des origines à nos jours*. Tome IX : *La Révolution et l'Empire*. Paris : Armand Colin, 1967) ont pour effet de surestimer les bouleversements produits par la Révolution. Or dès avant la Révolution, dit-elle, le système et le vocabulaire politique anglais sont familiers au public français, notamment à travers la revue *Courier de l'Europe*, et de nombreux anglicismes considérés ensuite comme des « créations » des acteurs révolutionnaires apparaissent bien avant comme néologismes dans la langue française. Ainsi *opposition*, qui passe pour une création de la Révolution (« le parti de l'opposition ») figure dans les

une volonté aussi bien d'étude que de propagande (certains de ces glossaires sont faits pour diffuser à l'étranger les nouveautés langagières et, partant, idéologiques du français)<sup>158</sup>. Ainsi, conscient d'appartenir à une époque charnière entre deux mondes politiques, mais aussi entre deux mondes langagiers, Charles Frédéric Reinhard écrit-il dans l'avant-propos du *Néologiste Français*<sup>159</sup> :

*« Rien de plus naturel, que de voir une grande nation, qui tend à rompre des chaînes et à se régénérer, dans l'effervescence du bouleversement général, enfanter à tout instant des idées nouvelles, qui demandent à leur tour des mots neufs, pour les exprimer. Le désir d'un nouvel ordre de choses d'un côté, la haine contre l'ancien de l'autre, ont banni jusqu'à des termes, qui peignaient les mœurs et les usages du ci-devant Français, ou qui caractérisaient les titres et les fonctions des différentes parties de l'ancienne administration, en les remplaçant par d'autres de nouvelle création, &c. &c. De là cette foule d'expressions, neuves, insolites, souvent heureuses, quelquefois grotesques, qui arrêtent, à chaque pas,*

(Suite de la note)

journaux pré-révolutionnaires rendant compte du système politique anglais. Von Proschwitz conclut : « Pour la formation des mots, ... les écrivains révolutionnaires continuent sur le chemin déjà tracé par leurs aînés, ils ne frayent pas. Comme ceux-là ils se servent des *anti-*, des *in-*, des *non-*, des mots en *-isme*, en *-iste*, en *-iser*. ... [I]l n'y a pas de dichotomie dans le vocabulaire politique : il y a, comme pour les idées, un mouvement continu de renouvellement qui va s'accéléralant pour atteindre son apogée autour des ultimes années de ce grand siècle moderne. [le 18ème] »

<sup>158</sup> L'on trouvera une liste des dictionnaires socio-politiques pour la période essentielle 1770-1815 in Geffroy Annie. « Les dictionnaires socio-politiques 1770-1815 : une bibliographie. » *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*. Paris : Institut National de la Langue Française, 1988, Fasc. 3 : pp. 7-46. Plusieurs communications des actes du colloque *Autour de Féraud. La lexicographie en France de 1762 à 1835*, Paris : ENS de jeunes filles, 1986, sont fondamentales pour comprendre l'évolution lexicographique de cette période. Le passionnant volume d'Alain Rey sur l'histoire du mot *Révolution* contient par ailleurs une description de certains dictionnaires de la période post-révolutionnaire et de leur orientation (*"Révolution". Histoire d'un mot*. Paris : Gallimard, 1989, pp. 156-164 et 279-281).

<sup>159</sup> Reinhard, Charles Frédéric. *Le Néologiste Français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue Française, avec l'explication en Allemand et l'éthymologie historique d'un grand nombre. Ouvrage, utile surtout à ceux, qui lisent les papiers publics Français et autres ouvrages modernes dans cette langue*. Nuremberg : Grattenaver, 1796. Reinhard rédige ce vocabulaire sous l'anonymat.

*dans la lecture des papiers publics et autres ouvrages Français de cette époque. »*

Autre observateur allemand favorable aux idées de la Révolution (mais hostile à la terreur), Leonard Snetlage s'étonne et se réjouit de l'enrichissement langagier du « peuple français », nouveau souverain et moteur de l'histoire : « Qui jamais aurait-dit, fut-il le Génie le plus sublime, eut-il l'esprit divin, que la langue française pauvre et disetteuse à l'aveu des plus grands Auteurs de la France, ferait dans l'espace d'un lustre la conquête d'un grand nombre de nouvelles expressions, dont il n'y-a-pas d'exemple dans l'Histoire des langues soit anciennes, soit modernes ? » <sup>160</sup> Témoin de cette abondance de création de nouveaux termes, les néologismes *néologue* ou *néologiser*, présents dans de nombreux glossaires et documents de l'époque, et destinés à disparaître, lorsque la langue et les institutions retrouveront une certaine stabilité. Louis Sébastien Mercier inclue de ce fait dans sa *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux, à renouveler*,... le mot néologisme, qui est « abus de néologie » <sup>161</sup>.

La prolifération de néologismes comprend d'ailleurs des termes destinés à rester dans la langue, mais aussi de formations

<sup>160</sup> Snetlage, Leonard, Docteur en Droits (sic) à l'Université de Gottingue. *Nouveau Dictionnaire Français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français*. Ouvrage additionnel au Dictionnaire de l'Académie Française et à tout autre Vocabulaire. A Gottingue : Chez Jean Chrétien Dieterich Libraire, 1795. (Annie Geffroy attire l'attention sur le mélange d'ambition et de modestie extrêmes dans le sous-titre, complémentarité à un autre dictionnaire mais aussi à tout autre).

<sup>161</sup> Mercier, Louis Sébastien. *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Paris : Moussard, 1981, vol. I, p. VI.: « Ainsi je me fais gloire d'être néologue et non néologiste », déclare-t-il.



pittoresques qui disparaîtront, mais donnent la mesure d'une époque qui nous touche encore par l'enthousiasme collectif qui s'y exprime, entre autres, à travers la créativité qui se manifeste dans la langue. Parmi les expressions plus éphémères, citons *fayettiste*, *maratisme*, *maratiser*, *robesspierriser*, *sieyiste* mais aussi des composés témoins de la lutte des idées du moment, tels que les insultes *anarchico-despotique* ou *anglo-chouan* <sup>162</sup>. Appliquant à la lettre la conception de Condillac et des Idéologues selon laquelle la langue doit servir l'idée, car « La parole est le tableau de la pensée » <sup>163</sup>, les acteurs politiques, s'exprimant souvent par le pluriel du « nous », sont soucieux de trouver les mots adéquats à leurs nouvelles conceptions. La langue constitue ainsi l'élément matériel où l'espace public prend conscience de lui-même <sup>164</sup>

Dans ce contexte de foisonnement sémantique <sup>165</sup>, l'intention didactique, de formation d'un esprit patriotique et de constitution

<sup>162</sup> Les termes cités sont relevés dans l'étude devenue classique de Max Frey. *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*. Thèse présentée à la première section de la Faculté de Philosophie de l'Université de Zurich (dirigée par Aulard et Brunot). Paris : Presses Universitaires de France, 1925.

<sup>163</sup> Article *Grammaire* de l'Encyclopédie, cité in Auroux, Sylvain. *La sémiotique des Encyclopédistes*. Paris : Payot, 1979.

<sup>164</sup> Pour le développement de cette idée, cf. Guillaumou, Jacques. *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*. Paris : Klincksieck, 1989.

<sup>165</sup> Foisonnement linguistique qui repose, comme il a été dit, sur l'impression de créer l'histoire, dont les acteurs voudront laisser trace et qui explique la multiplication des écrits, journaux d'une semaine ou publications plus suivies. Parmi les premiers, citons le curieux *L'observateur féminin*, par madame de Verte-Allure (1790 : « Au moment où la nation française se réveille d'un long assoupissement, rompt ses fers, & par une noble énergie, digne d'elle seule, s'élève au niveau des peuples que l'antiquité a le plus admiré, au dessus de tous ceux qui existent, pourquoi mon sexe garderoit-il un morne silence ? » écrit-elle dans le premier de ses six numéros). Parmi les seconds, *La Bouche de Fer* de l'Abbé Fauchet (1790), inlassable annonciateur de la « véritable fraternité » (constitutionnelle), *l'Ami du Peuple* de Marat (1789-93), le

(La note continue sur la page suivante)

d'une nouvelle *norme* d'usage de la langue est très appuyée. L'auteur d'un *Dictionnaire de la Constitution et du Gouvernement français* publié à Paris « l'an III de la liberté française » <sup>166</sup> consacre ainsi tout naturellement ses efforts lexicographiques à ceux qui « ont besoin de s'instruire des droits que leur donne, des devoirs que leur impose leur nouvelle qualité de citoyens et qui veulent connaître les lois sous lesquelles ils vivent. ».

Or cette évolution sémantique et politique, cette rupture, beaucoup voudront la fixer à jamais, inscrire la durée éternelle dans le changement. Plus que de constituer la langue des nouvelles idées du peuple en action en langue politique, il s'agira alors d'apprendre au peuple à bien penser, en lui fournissant une langue idéologiquement « bien faite ». « Faisons un dictionnaire républicain » dit Domergue, membre du Comité d'instruction publique de la Convention nationale et chargé de l'élaboration d'un cours de langue française qui soit aussi un cours de politique : un dictionnaire à l'opposé de celui de l'Académie française, symbole de la monarchie absolue, mais qui ait les mêmes effets de fixer, à jamais, la langue, la politique légitimes <sup>167</sup>. Ce cours contiendrait, nous dit-il,

---

(Suite de la note)

*Bulletin des amis de la vérité* (93), le *Journal de la liberté de la presse* de Babeuf (1794), etc.

<sup>166</sup> *Dictionnaire de la constitution et du Gouvernement français*. Paris, chez Guillaume junior, imprimeur, rue de Savoie, n° 17, près le quai des Augustins, l'an 3 de la liberté française (1791). Cité par Frey, Max. *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*. op. cit., p. 8

<sup>167</sup> L'Académie française avait été créée en 1635 par Richelieu, dans une tentative de fixer les emplois idéologiques de la langue, de par la réglementation de l'usage du vocabulaire ; la Convention nationale en décréta la dissolution le 17 juillet 1793, en pleine terreur ; le sort de la langue française est alors dévolu au Comité d'instruction publique.

1. La grammaire française élémentaire, simplifiée, avec des exemples tirés des droits de l'homme, de la Constitution républicaine, des meilleurs auteurs en morale et en politique, ... 2. Un vocabulaire des mots usuels et de ceux qu'a enfantés la Révolution ... Ce vocabulaire, précieux sous tous les aspects, le sera surtout par la justesse des définitions. La connaissance de la vraie signification des mots donne de la rectitude à l'esprit, et prévient toutes les erreurs qui naissent du langage. Erreurs logiques, erreurs grammaticales, erreurs politiques, danger à chaque page, à chaque mot, tels sont tous nos lexiques depuis le Richelet portatif jusqu'au grand dictionnaire des 40 "immortels", dont l'heureuse mort a délivré la langue des chaînes où elle languissait esclave, pauvre, sans honneur et sans courage. Faisons un dictionnaire républicain, avoué par la raison, par le goût, par la saine politique, où chaque mot peignant une idée juste, l'oeil du Français ne soit pas blessé en lisant ces définitions académiques : Le roi est le souverain ; le citoyen est l'habitant d'une ville ; marquis, baron, comte, duc, prince, sont des termes de dignité. Un roi est un usurpateur, un tyran, l'oppresseur de la liberté publique. Un citoyen est un membre de la cité, du souverain. Marquis, baron comte, duc, prince, sont des expressions jadis inventées par l'orgueil, adoptées par la bassesse, maintenant effacées par le niveau de l'égalité et reléguées sur la scène pour devenir un objet de dérision et d'horreur ... 168

Dans cette nouvelle langue légitime, les signes de soumission à d'anciennes autorités sont traqués, l'éducation civique étant aussi une éducation langagière : les frères doivent comprendre que leur

---

168 Comme il a été dit, le Comité d'instruction publique de la Convention nationale se charge de la tâche de fixer la nouvelle langue (avec la collaboration de l'Abbé Grégoire). Le 9 février 1794, Urbain Domergue, membre de ce Comité, rédige l'adresse aux communes et aux sociétés populaires de la République française où il annonce la publication périodique d'un cours de langue française, dont cette citation est extraite. Cité par Frey, Max *Les transformations...*, op. cit.

Dans un ouvrage étudiant les processus de formation de la langue légitime, Pierre Bourdieu a décrit cette évolution parallèle de la constitution de l'Etat et de la langue légitime, condition d'existence d'un « marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle. » qui permet « d'identifier la langue révolutionnaire à la pensée révolutionnaire : réformer la langue, la purger des usages liés à l'ancienne société et l'imposer ainsi purifiée, c'est imposer une pensée elle même épurée et purifiée. » *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* Paris : Fayard, 1982, p. 31.

avenir est tout à eux, et n'appartient à aucun père révolu. Lorsqu'un citoyen vient demander à la Société des Amis de la Liberté et de l'Égalité qu'un magistrat, qu'il qualifie de *père du peuple*, soit relâché, la société des Amis de la Liberté note au passage l'expression impropre : « Ce magistrat, dit-il, est le père du peuple. Citoyen, le peuple est le père de tous. Les magistrats ne sont que ses amis quand il font leur devoir et qu'ils sont dans les vrais principes. » <sup>169</sup> Obsession de légitimité des termes désignant le pouvoir qui conforme une nouvelle langue de bois aux tournures drôlatiques : la reine est désignée comme « femme du pouvoir exécutif » <sup>170</sup>.

## *2. Des anciens aux nouveaux faux-frères.*

Dans le processus de constitution et de tentative de fixation d'une langue légitime que j'ai décrit, un seul mot, parmi ceux qui deviendront emblèmes de la révolution, celui de *fraternité*, a clairement appartenu à un monde révolu, et à ses références légitimes. Or cette permanence d'un mot qui deviendra tellement emblème de la Révolution française que certains y voient une « valeur nouvelle » née avec elle <sup>171</sup> cache des modifications

<sup>169</sup> *Gazette nationale ou le Moniteur Universel*. Réimpression ed. Paris : Plon, 1961, Tome 19, p. 545.

<sup>170</sup> Cité par Brunot, *Histoire de la Langue française des origines à nos jours*, op. cit., p. 678.

<sup>171</sup> Vovelle, Michel. *La mentalité révolutionnaire, sociétés et mentalités sous la Révolution française*. Paris : Éd. Sociales, 1985, p. 202 affirme que la Révolution sollicite et place au premier rang « l'amour des autres, le bonheur commun et cette valeur nouvelle que l'on appelle fraternité. » Il prolonge en cela l'illusion de commencement historique et sémantique de la Révolution française dont l'un des glossateurs de termes nouveaux contemporains de la Révolution, Leonard Snetlage, donne un exemple en notant au terme *fraternisation* la définition suivante : « *Verbrüderung*. L'action de

(La note continue sur la page suivante)

importantes. Les nouveaux horizons d'attente, nouveaux espoirs de réalisation d'une société plus fraternelle, plus équitable, qui apparaissent à la fin du dix-huitième siècle, déterminent un processus complexe, dont je résumerai les traits conceptuels (et non plus sémantiques) fondamentaux, et qui consistent essentiellement en un rapport modifié au passé commun des frères et, de ce fait, une redéfinition des dangers qui pèsent sur eux, une redéfinition des faux-frères.

Ainsi, à partir de la période des Lumières, époque où la conception du *cours* de l'histoire s'est accélérée, et la conscience aigüe des évolutions, des progrès accomplis et possibles, s'est traduite en l'impression d'un espace à venir construisible, l'idée de fraternité a fondé l'essentiel de la relation entre les frères, leur cohésion et leur lien de mutualité, non plus sur un passé partagé, des traditions communes, un espace d'expérience « familial » unique de référence, mais sur un horizon d'attente qui a constitué le véritable ciment de la relation fraternelle. Le lien identitaire entre frères (et sœurs, parfois) s'est alors constitué autour de ce futur qui apparaissait de plus en plus comme une page vierge sur laquelle chacun, et tous collectivement, pouvaient inscrire leurs espoirs, et les moyens d'y parvenir <sup>172</sup>.

---

(Suite de la note)

fraterniser ensemble ou de vivre d'une manière fraternelle. Ce terme est nouveau. (Toutes les Sociétés unies par une douce *fraternisation*). »

172 Pour comprendre la re-constitution de l'idée de *nation* comme horizon de justice à construire au début du dix-neuvième, les analyses de Marcel Mauss restent pleines d'enseignements (cf. « Nation, nationalité, nationalisme. » *Œuvres*. Paris : Éd. de Minuit, 1969, Tome III, pp. 569 à 639). Cf. notamment p. 575 : « Les nations qui se forment, Allemagne, Italie, encore plus les nationalités opprimées, Pologne, Bohême, Hongrie, Serbie, priront donc successivement conscience de leur volonté d'être, de se révolter et de se constituer. »

Cet avenir en perpétuelle transformation rend caduque toute certitude d'hier (ce qui fera un jour écrire à Max Weber que dans la perspective du progrès moderne, même la mort perd de son sens, puisqu'elle ne couronne plus une vie accomplie, mais qu'elle marque la fin de l'effort d'apprentissage de savoirs nécessairement momentanés) ; il impose à tout individu de concentrer l'essentiel de ses efforts à le construire, mais surtout, il se sépare de plus en plus radicalement de toute expérience préalable, de toute certitude destinée à durer à jamais. C'est pourquoi les faux-frères ne sont plus ceux qui trahissent un passé toujours démenti, dont la capacité à structurer les attentes possibles est chaque fois moindre, mais ceux qui mettent en danger le processus de planification par les hommes de leur propre avenir.

Depuis les premières fissures introduites dans l'édifice de certitudes éternelles par la découverte d'univers différents, par les premières croisades et la découverte du Nouveau Monde, jusqu'à l'élaboration de la notion de « progrès » à la fin du dix-huitième siècle s'est ainsi déroulé un processus de passage du *profectus* de l'Église, en vertu duquel l'avenir de perfection des frères se situe dans l'au-delà, au *progressus* laïc qui permet aux frères et aux sœurs de concevoir, de construire eux-mêmes, et de réaliser sur terre, leur propre futur, non pas de perfection mais de perfectionnement perpétuel <sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> Pour deux aperçus généraux particulièrement saisissants, dans leur brièveté, sur cette évolution historique, le rôle de la notion de critique, et la constitution d'un espace public où celle-ci se forme de façon réflexive, cf. Koselleck, Reinhardt. *Le règne de la critique*. Paris : Minuit, 1979 (édition originale : *Kritik und Krise*. Francfort : Karl Albert, 1959) et Habermas, Jürgen. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de*

(La note continue sur la page suivante)

Dans cet avenir ainsi conceptuellement libéré des attaches du passé, l'imagination politique permettra, contre ce que les expériences accumulées pouvaient dessiner comme attentes « possibles », de concevoir les frères et les sœurs tous sur terre réconciliés, dans une grande République universelle, celle de la raison pratique, libres d'obéir aux lois qu'ils se seront donnés, libres de la domination illégitime des pères passés. Telle sera l'idée de nation que portera, dans la triade républicaine, le mot fraternité, maintenant tourné vers cet avenir à construire ensemble <sup>174</sup>. Dans l'espace public ainsi défini, les frères (et, pour certains, les sœurs) se rencontrent, sans avoir à se connaître ni à s'aimer directement, dans l'observation de mêmes règles, qui constituent le ciment identitaire (véritable solution au problème du tiers impersonnel de la communauté politique).

---

(Suite de la note)

*la société bourgeoise*. Paris : Payot, 1978 (édition originale : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Francfort : Hermann Luchterhand, 1962.

- <sup>174</sup> Les deux dernières phrases lient la conception kantienne d'une république de l'esprit à la constitution du républicanisme français. Signalons que ce lien est certes au niveau des idées, mais qu'il existe aussi sur le plan historique. L'influence kantienne sur le républicanisme français a été très précoce. La première thèse française vantant le système philosophique kantien avait été soutenue en 1773. Dans le contexte qui est le nôtre, les intentions proprement politiques de la philosophie kantienne apparaissent très tôt liées à la réflexion sur la citoyenneté qui se forge dans l'après-révolution française. Kant est lu par Mirabeau, par l'Abbé Grégoire, par de nombreux acteurs de la Révolution. Reinhard, que nous avons cité, ainsi que d'autres Allemands séjournant en France, dans les cercles proches de Sieyès, conçoivent le projet concret d'associer le kantisme au républicanisme. *Le Moniteur* voit dans le kantisme une pensée vouée « à la liberté des peuples », et l'on souhaite sans y parvenir que Kant devienne membre de l'Institut national créé par la Convention en 1795, ou encore, toujours infructueusement, qu'il donne son avis sur un projet de Constitution. Enfin, avec Victor Cousin, qui a lu Kant sous l'influence de madame de Staël, la pensée kantienne devient dans la pensée républicaine un moment fondateur équivalent dans l'univers philosophique à ce qu'a été la Révolution française dans le domaine de la citoyenneté. Ces indications proviennent de l'ouvrage de François Azouvi et Dominique Borel : *De Königsberg à Paris : la réception de Kant en France (1778-1804)*. Paris :

(La note continue sur la page suivante)

Cette évolution cache pourtant de curieux retours. Ainsi, face à cette construction collective d'un avenir de raison, où chacun aurait sa place, et tous n'obéiraient qu'aux lois qu'ils (et elles) se sont données, face aussi à la solution que cette construction procédurale semble apporter au problème de la communauté politique nationale, se reforme l'idée d'un paradis fraternel, terrestre cette fois-ci. Or ce paradis qui permettrait au peuple de frères laïcs d'accéder à l'immortalité collective, dans la *civitas terrena*, sera porteur d'une double menace. Celle-ci viendra d'une part de l'ardente quête de l'absence de domination, qui s'accommode mal d'une composante essentielle l'idée de progrès, à savoir le patient travail de perfectionnement, sur soi de chacun et sur les règles de vie commune de chaque génération de frères et sœurs, et de l'autre du « républicanisme » en mouvement, qui protégera obsessivement le cours de l'histoire, si nécessaire en prêchant ou en appliquant l'élimination ou le contrôle des faux ou mauvais frères. Si la première tendance, vision d'un paradis fraternel où chacun serait dès lors son seul et libre maître, impatiente de justice accomplie, est prompte à désigner tout pouvoir comme absolu, et à refuser par là même tout effort politique, donc imparfait, de tenter de définir les degrés de légitimité des règles du nouvel espace public, la seconde sera, elle, grosse d'intolérances multiples.<sup>175</sup>

---

(Suite de la note)

Vrin, 1991 ; ainsi que de l'article de Bernard Bourgeois « Kant en France », *Philosophie Politique*, n. 2 (juin 1992), pp. 35-38.

- <sup>175</sup> Pour un ouvrage analysant les écrits à la fois philosophiques et révolutionnaires et la construction de la démocratie et la citoyenneté qui en résultent, tout particulièrement en ce qui concerne la conception de la *représentation*, cf. le très complet ouvrage de Lucien Jaume. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris : Fayard, 1989.



C'est ce processus de distinction de différentes positions quant à la « vraie » fraternité citoyenne vers lequel je me tournerai maintenant, en montrant de quels éléments la fraternité laïque, la « libre fraternité », pour reprendre le mot de Condorcet, s'est nourrie, et quelles menaces ont pesé sur elles : autre manière de retrouver fraternité-critique et vertu dans les usages sémantiques, leurs enjeux respectifs par rapport à la fraternité citoyenne et les éléments par lesquels elles alimentent et contrecarrent la fraternité-contractualiste.

## II. LA DURÉE. LES FUTURS PASSÉS DES FRÈRES.

---

*« Il nous est permis d'espérer que nous commençons l'histoire des hommes, l'histoire des frères. »*

*Mirabeau.*

Je l'ai annoncé, l'idée de fraternité, n'a pas été ici interrogée dans l'intention de retracer l'histoire des *usages* du mot, mais de montrer l'évolution des questions posées, tout particulièrement dans le domaine du vivre ensemble, au travers de cette notion, sur une structure métaphorique constante, constituée par l'analogie avec la relation entre frères (et sœurs).

Je ne me suis donc pas proposé d'écrire *l'histoire d'un mot*. Certains chapitres du grand roman chronologique de la fraternité ont été écrits par les historiens cités dans notre première partie, parmi lesquels une place toute spéciale doit être faite à Marcel David et à sa longue tâche de reconstruction de la fraternité contemporaine, revendicatrice d'élargissement de droits<sup>176</sup>. Le but de ce court chapitre historique n'est toutefois pas de compléter de tels efforts, mais plutôt de tracer les grandes lignes de la *nouvelle*

<sup>176</sup> Les ouvrages des historiens auxquels je fais référence ont été mentionnés au cours de la première partie. Il s'agit essentiellement de : David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*. Paris : Aubier, 1987 et *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*. Paris : Aubier, 1992 ; Ozouf Mona. « Fraternité. » In : *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Furet et Ozouf (eds.). Paris : Flammarion, 1988, pp. 731-741, et « La Révolution française et l'idée de fraternité. » In : *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris : Gallimard, 1989, pp. 158-182 ; et enfin Mc Williams, Wilson Carey. *The Idea of Fraternity in America*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1973.

conceptuelle induite par les usages historiques qui ont été faits du mot *fraternité*, nouvelle au cours de laquelle nous retrouverons les trois conceptions dégagées au terme de notre première partie, et que nous pourrons donc ainsi montrer en cours d'élaboration, en action <sup>177</sup>.

Ce parcours historique permettra ainsi de dégager une conception de la fraternité à la fois plus complexe et plus directement *politique* que la version sentimentale qui en est donnée dans les rares écrits qui s'y consacrent, et dont l'historienne Mona Ozouf donne le ton lorsqu'elle décrit, face à ses « sœurs ennemies », la fraternité entourée de coeurs et d'oiseaux, fraternité-estampe destinée à bercer d'illusion plutôt qu'à concevoir les problèmes

---

<sup>177</sup> En dehors des ouvrages cités et des sources de première main que j'ai moi même trouvées, j'ai consulté l'article consacré aux différents mots traduisant l'idée de fraternité en allemand, avec de nombreuses références aux usages dans d'autres langues (particulièrement en français), dans le dictionnaire des notions socio-historiques d'Otto Brunner, Werner Conze et Reinhard Koselleck, qui constitue l'impressionnant résultat de l'effort collectif de recherche mis en œuvre par les auteurs de la *Begriffsgeschichte*. La notion de fraternité y est traitée par Wolfgang Schieder : « Brüderlichkeit, Bruderschaft, Bruderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe. » In : Otto Brunner, Werner Conze et Reinhard Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1972, Tome 1, pp. 552-581.

Marcel David constitue la référence essentielle pour les dix-huitième et dix-neuvième siècles, et l'effort de recherche socio-politique sur la notion de *fraternité* le plus impressionnant et complet qui ait été fourni à ce jour.

Enfin, pour ce qui est de la place de la notion de *fraternité* dans la devise républicaine, je renvoie essentiellement à John Robert Morris : « Liberté, égalité, fraternité : sources and development of a slogan. » *Klasse en ideologie in de vrijmetselarij. Tijdschrift voor de studie van de verlichting*, n. 3-4 (1973). Mona Ozouf apporte également des interprétations historiques intéressantes, et des questions sur le statut conceptuel de chacun des termes de la devise dans l'article qu'elle consacre à la triade de notions : « Liberté, égalité, fraternité » in Pierre Nora (ed.) *Les lieux de la mémoire*. Tome III : *La France. De l'archive à l'emblème*. Paris : Gallimard, 1992, pp. 583 à 629. A ces deux sources s'ajoute l'ouvrage de Gérald Antoine : *Liberté, égalité, fraternité, ou les fluctuations d'une devise*. Paris : Unesco, 1981, contenant de nombreuses citations.

agitant une communauté politique déterminée, fraternité « des devoirs et non des droits, des liens et non des statuts, de l'harmonie et non du contrat, de la communauté et non de l'individualité. Ordre charnel plus qu'intellectuel, religieux plus que juridique, spontané plus que réfléchi. » <sup>178</sup>. C'est pour ôter à cette fraternité *essentiellement incontestée*, fraternité bannière ou cri de ralliement, une partie de l'espace qu'elle occuperait ainsi tout entier, que je reviendrai ci-après aux sources anciennes de la fraternité, pour en retrouver les composantes complexes, qui sont aussi contractualistes et de critique sociale et qui alimentent, encore aujourd'hui, l'idée politique.

### ***1. Les racines anciennes de la fraternité. Des frères de clan à la fraternité-altérité religieuse.***

La notion de fraternité sur le plan social a des sources lointaines, qui remontent, nous l'avons vu lorsque nous avons parlé de Benvéniste et de son analyse du vocabulaire des institutions indo-européennes, à l'Antiquité, avec la double référence aux frères de sang, nés d'une même matrice (les *adelphos*) et aux frères liés par une même origine mythique, au sein d'une phratrie. Dans cette deuxième acception, déjà métaphorique, qui revient à se traiter comme étant d'une même famille, en vertu d'une origine mythique commune, la fraternité implique, dès cette source ancienne, des

---

<sup>178</sup> Ozouf, Mona, « Liberté, égalité, fraternité », *op. cit.* Plus que par le « sentimentalisme » que Mona Ozouf signale, cette iconographie, à laquelle s'oppose celle des gravures proclamant qu'il faut obtenir « La fraternité ou la mort », me semble justifiée par le fait que c'est de la nation protégeant ses enfants qu'il s'agit alors, dans le mot fraternité.

obligations et des devoirs des membres d'une communauté particulière, les uns envers les autres. Ceci étant, chaque « frère »<sup>179</sup> n'est que membre d'une lignée, association dont la fonction est de tracer des limites d'exclusion (l'exercice des fonctions politiques étant réservé aux membres des phratries).

Cette idée de communauté particulière, exclusive, est reprise, mais sur un mode révélant une tension essentielle à l'emploi du terme, dans le domaine religieux. Ainsi dans les religions monothéistes, la communauté de croyants, comme communauté de foi, de pensée, est désignée par le terme de fraternité, mais la dimension universelle, englobant fidèles et non croyants, est également présente, car tous les hommes sont frères, indépendamment de leur religion. L'abbé Fénelon l'écrira, bien avant que les acteurs de la Révolution française ne redécouvrent ce langage : « Tout le genre humain n'est qu'une famille dispersée sur la face de toute la terre. Tous les peuples sont frères et doivent s'aimer comme tels. »<sup>180</sup>.

Les éléments d'ordre général tels qu'obligations envers son prochain, communauté éthique et communauté identitaire, se retrouvent chaque fois qu'il s'agit de *fraternité*. L'important dans la fraternité religieuse réside toutefois dans le fait que le lien identitaire et les obligations morales qui en découlent ne soient plus de type communautaire simple. En effet, contrairement aux

---

<sup>179</sup> Les sœurs, nous l'avons vu avec Benvéniste, sont exclusivement considérées sur le plan biologique immédiat, mais n'ont pas accès à cette appartenance métaphorique à une même lignée.

<sup>180</sup> *Les aventures de Télémaque*, Huitième livre.

fraternités primaires, qui constituent des solidarités homogènes vers l'intérieur, entre les membres, strictement opposés aux non-frères, aux autres, la fraternité religieuse, particulièrement chrétienne, conçoit certes l'idée de fraternité comme communauté de foi, mais conceptualise aussi *tous* les hommes et *chacun* d'entre eux comme frères, tout « autre » dans l'humanité entretenant ainsi également un lien de fraternité, tout « autre » étant un frère.

Dans un beau livre sur les rapports entre l'éthique chrétienne et le capitalisme, marchant sur les traces de Max Weber, Benjamin Nelson décrivait voilà un demi siècle ce processus d'élaboration d'une fraternité religieuse complexe, comme le passage de la « fraternité tribale » ou « tribal brotherhood » vers l'« altérité universelle » ou « universal otherhood ». Liée à une évolution structurelle autant qu'éthique, l'altérité universelle se fondait selon lui sur l'universalisation des relations économiques d'échange, vers l'intérieur et vers l'extérieur (et donc non plus seulement de la communauté avec d'autres tribus ou communautés mais de chacun avec chacun).

Ce processus, Nelson avait choisi de le mettre en lumière à travers l'évolution de la conception de l'usure, qu'il dessinait en trois grandes étapes. Il montrait ainsi l'interdiction restreinte de prêt à intérêt aux membres de la communauté, dans la moralité fraternelle de sang telle qu'elle apparaît à travers le code déteuronomique <sup>181</sup>. De cette fraternité restreinte de l'Ancien

---

<sup>181</sup> Nelson décrivait notamment l'exclusion des étrangers de la fraternité économique et éthique du clan : « Deuteronomy formed a cornerstone of the blood brotherhood morality of the Hebrew tribesmen. It assumed the

(La note continue sur la page suivante)

Testament, Nelson passait à la description de la fraternité universelle chrétienne, et à l'interdiction, que certains penseurs chrétiens médiévaux considèrent absolue, de prêter à intérêt, mais parfois aussi de posséder tout bien personnel qui ne soit pas partagé avec les frères. Les « frères » sont alors décrits comme formant l'humanité tout entière : la moralité du clan est transformée en faisant de l'« autre » un frère.

Enfin Nelson arrivait à ce qu'il décrivait comme « éthique proto-capitaliste et calviniste », où chaque « frère » peut être traité comme un « autre », et peut donc être soumis aux règles impersonnelles de l'échange économique. Face à certaines interprétations chrétiennes radicales — sur lesquelles je reviendrai — qui amènent à élargir l'ensemble du code déteuromique à l'humanité, et donc à condamner toute exploitation de l'homme par l'homme, la logique universelle et impersonnelle de l'échange demande des règles uniformes qui permettent, dit Nelson, de traiter tout frère dans l'humanité, proche ou lointain, comme autre. Nelson concluait : « En un mot, la moralité occidentale après Calvin a réaffirmé le vocabulaire de l'universalisme, a refusé d'accepter que Dieu puisse autoriser, ou que l'équité nous permette de traiter l'Autre différemment du Frère,

---

(Suite de la note)

solidarity of the *mishpaha* (clan) and the and the exclusion of the *nokri* (the foreigner, as contrasted with the *ger*, the protected sojourner, or the *toshab*, the resident stranger) from the privileges and obligations of the fraternity. It forbade the Hebrew to take *neshek* (usury, interest) from his brother (*ah*), but permitted him to exact it from the *nokri* : XXIII : 19. Thou shalt not lend upon usury (*neshek*) to thy brother (*l'ahika*) ; usury of money, usury of victuals, usury of anything that is lent upon usury : XXIII : 20. Unto a stranger (*nokri*) thou mayest lend upon usury ; but unto thy brother thou shalt not lend upon usury, that the Lord thy God may bless thee in all that thou settest thine hand to in the land whither thou goest to possess it. »

a assimilé le Frère à l'Autre, processus qui culmine dans l'Altérité universelle. Dans le capitalisme moderne, tous sont " frères " en ce qu'ils sont tous " autres ". » <sup>182</sup>

Le tableau est certainement brossé trop rapidement. Pour la fraternité religieuse, je m'en tiendrai toutefois volontairement pour l'heure à cette simple ébauche d'une évolution bien évidemment plus compliquée <sup>183</sup>. En effet, dans sa simplicité, la reconstruction effectuée par Benjamin Nelson permet de montrer comment se détermine une tension essentielle entre fraternité communautaire et universelle, tension qui se retrouve ensuite dans la fraternité laïcisée (à la fois patriotique et porteuse des valeurs universelles des droits de l'homme), mais aussi et surtout une définition complexe de l'identité de l'association fraternelle, d'une part, et des membres qui la composent, de l'autre.

Sur ce point, je voudrais à la fois reprendre l'évolution signalée par Nelson et nuancer ses conclusions. En effet, Nelson

<sup>182</sup> « In short, Western morality after Calvin reaffirmed the vocabulary of universalism, refused to concede that God could authorize or equity allow us to treat the Other differently from the Brother, assimilated the Brother to the Other, and eventuated in the Universal Otherhood. In modern capitalism, all are " Brothers " in being equally " others. " » (Nelson, Benjamin. *The idea of usury. From tribal brotherhood to universal otherhood*. Princeton : Princeton University Press, 1949.

Pour une interprétation parallèle du rôle joué par Luther dans le passage de l'éthique communautaire à l'individualisation moderne de l'éthique et du rapport à autrui, cf. Soeffner, Hans-Georg. « Luther. Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus ». In : Hans-Georg Brose, Bruno Hildenbrand (eds.). *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*. Opladen : Leske und Budrich, 1988, pp. 107-149.

<sup>183</sup> Dans l'évolution historique et socio-politique de la notion de fraternité, la référence à son usage dans la tradition chrétienne occupe une place centrale. C'est pourquoi je ne développe pas ici le trajet parcouru par la notion dans d'autres contextes religieux.



décrit la dernière étape comme la généralisation de la règle de l'« utilitarisme capitaliste », et la perte d'importance de règles éthiques valables dans un monde de solidarités plus immédiates et de communautés plus réduites, plus concrètes. Or notre effort consiste à montrer d'une part comment l'« altérité universelle » amène en dernière analyse à une généralisation de la règle éthique d'impartialité, et donc à une universalisation de la prise en considération de l'intérêt de chacun, et de l'autre comment les liens concrets de reconnaissance mutuelle, implicites dans l'idée de fraternité, se reforment sur un mode abstrait, complémentaire à cette universalisation de principe.

La conclusion finale de Nelson n'était d'ailleurs pas fondamentalement différente : après avoir signalé que le cours tragique de l'histoire morale (tragique car fatal, inévitable) était l'extension du lien éthique à une communauté de plus en plus large, et l'atténuation parallèle de son intensité, il revenait immédiatement sur l'apparente nostalgie suggérée par ces mots (nostalgie ambivalente qu'il aurait d'ailleurs partagée avec Max Weber), et finissait son essai sur ces mots : « Une société reposant sur des normes s'appliquant à l'humanité dans son ensemble est éthiquement supérieure à une société de privilèges pour les membres, de concessions temporaires pour les bons voisins et les étrangers, et de d'absence d'obligations totale envers les distants " barbares ". ... L'abhorré « individualisme atomisé du libéralisme bourgeois » est préférable aux fraternités du sang et du sol en éternel conflit. Et la Fraternité de toute l'humanité est encore

préférable. » <sup>184</sup> Si cette conclusion s'ajuste dans ses grandes lignes aux nôtres, il convient, de nouveau, de nuancer l'affirmation : d'une part parce que l'on n'a guère cessé, autant que ces mots le suggèrent, de parler de barbares, et de l'autre parce que l'universalisme « bourgeois » ne s'appliquera pas, dans un premier temps, à toute l'humanité, dont seront entre autres exclues toutes les femmes (marquant ainsi une régression par rapport à la fraternité chrétienne).

Les directions essentielles du passage de la fraternité de clan à la fraternité religieuse puis laïque marquées, je me propose maintenant d'interroger non plus la fraternité religieuse, ou même chrétienne dans son ensemble, mais de revenir sur la deuxième phase marquée par Nelson, et plus particulièrement sur une proto-fraternité-critique, dans des mouvements médiévaux de pensée, puis sociaux, qui poussent la logique de l'universalisation des rapports de fraternité, sur le plan économique comme institutionnel, jusqu'à la révolte sociale contre toute institution.

La période essentielle dans cette perspective est celle du Moyen Age urbain, où les caractéristiques universelles abstraites de la fraternité chrétienne s'unissent aux rites concrets de fraternisation des villes, dont « l'air rend libre », et aux pratiques associatives fraternelles des ordres religieux et des corporations. Ces formes

<sup>184</sup> Nelson, Benjamin. *The idea of usury. Op. cit.*, pp. 137 : « A society which embodies recognizable norms for people in general is ethically superior to one in which there are privileges for the insiders, temporary concessions for good neighbors and strangers, and no obligations at all toward distant "Barbarians". ... Better the abhorred "atomized individualism of bourgeois liberalism" than conflicting "Brotherhoods of Blood and Soil". Better still the Brotherhood of Man. »

associatives urbaines spécifiques s'allient en effet à des pratiques de fraternisation qui ritualisent tant l'appartenance à un nouveau monde (celui de la ville) que le passage dans le groupe des affranchis, où la norme est la reconnaissance mutuelle, qui s'oppose aux liens de dépendance rigides du féodalisme <sup>185</sup>. C'est sur cette toile de fond que nous trouverons l'abbé Joachim de Flore et ces petits frères franciscains particuliers que sont, dans le courant joaquimite, les fraticelles.

## *2. Sources de la fraternité-critique.*

L'abbé Joachim de Flore est certainement l'un des penseurs les plus singuliers de la mystique scolastique médiévale. Les raisons de s'intéresser à lui sont multiples, depuis l'influence que sa construction chronologique des trois moments de la trinité sur terre a exercé sur Hobbes, Lessing et la philosophie de l'histoire hégélienne, au fait que, selon Eric Voegelin, il ait inventé une série de symbole qui gouvernent encore l'auto-interprétation des sociétés politiques contemporaines.

Plus importante pour nous, toutefois, est sa saisissante construction de l'image de frères libres et égaux se substituant, sur le plan chronologique et de la perfection des relations sociales, à la relation verticale souverain/père, sujets/fils (liant ainsi *liberté*,

<sup>185</sup> Cette période a alimenté tant les descriptions consacrées par Weber à la ville, dont les phrases consacrées aux rites de fraternisation semblent souvent nostalgiques, que la conception des corps intermédiaires entre l'État et l'égoïsme des individus développée, à partir d'une réflexion sur les fraternités et corporations du Moyen Âge, par Durkheim dans *La division du travail social* (Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 1ère édition 1893).

*autonomie et fraternité*). Cette image d'une communauté de frères vivant ensemble sans nécessité d'une autorité institutionnelle eut par ailleurs plus avant une forte influence sur les mouvements de fraticelles, version plus directement sociale (et violente) de cette proto-fraternité-critique, mais qui s'en inspire fortement.

Fondateur du couvent de Saint Jean de Flore, en Calabre, Joachim da Fiore écrit, à une période de luttes civiles cruelles et de terribles affrontements entre autorité papale et impériale <sup>186</sup>, une histoire de la vie de l'esprit qui allie le rejet de toute hiérarchie imposée à l'idée du progrès historique de l'humanité tout entière vers un nouveau paradis (terrestre). Sa conception du cours historique de l'humanité comprend trois époques, correspondant aux trois personnes divines. Ainsi, selon ses écrits, il fut un royaume pré-chrétien du *père* dans l'Ancien Testament ; le temps de la servitude, de la loi. Vint ensuite le royaume du *Fils* et du Nouveau Testament : temps des prêtres, à mi-chemin entre esprit et chair (temps que Joachim da Fiore identifie au monde qui lui est contemporain).

Enfin, le royaume du Saint Esprit, temps de la plénitude, préparé par saint Benoît, sera, dans une période à venir de l'histoire, le moment de réalisation de la liberté et de l'esprit, temps de la fraternité, de l'évangile éternel, des moines, de l'Église spirituelle et non plus juridique <sup>187</sup>. Au moment de la réalisation de cet horizon

<sup>186</sup> Il vécut de 1132 à 1202.

<sup>187</sup> Cette évolution trinitaire sera un jour reprise par Lessing, puis par Hegel. Ainsi, Hegel décrit dans ses écrits de jeunesse les trois phases essentielles de la vie de l'esprit (antiquité, Moyen Âge et une troisième période commençant avec la Réforme) comme représentant le règne du Père, du Fils et du Saint

(La note continue sur la page suivante)

utopique, l'Église comme institution devra disparaître, et avec elle toutes les institutions dans lesquelles l'homme ne parvient pas au but idéal de la liberté : l'autorité civile et le droit, qu'il soit canonique ou civil, en tout premier lieu <sup>188</sup>.

Cette reconstruction du cours de l'histoire et de la prise d'importance de la relation fraternelle comme horizon de justice précède de fort peu la création de la *fraternitas* franciscaine, initiatrice d'une nouvelle forme de vie religieuse strictement évangélique et des nouveaux ordres mendiants, particulièrement attentifs aux humbles, aux « *miserabiles personae* », aux petits frères. La dimension nettement contestatrice de l'ordre institutionnel de Joachim da Fiore n'est toutefois pas reprise par saint François (dont l'idée de fraternité repose plutôt sur la concorde fraternelle entre petits et grands, et qui prêche l'obéissance à la hiérarchie). La doctrine franciscaine est certes perçue comme une menace par une partie de la hiérarchie ecclésiastique. Ce sont cependant surtout les successeurs de saint François qui porteront cette logique vers une

---

(Suite de la note)

Esprit. Sur ce point, cf. Gombrich, Ernst H. *In Search of Cultural History*. Oxford : Oxford University Press, 1969, p. 8. (L'influence de la théorie de Joaquim de Fiore sur Hegel est également documenté par Galvano della Volpe). J.G.A. Pocock suggère par ailleurs que cette théorie a pu influencer Hobbes : « Le point sur lequel la doctrine Hobbienne semble reprendre le joachimisme est qu'il suggère que la Sainte Trinité s'est incarnée trois fois sur terre — par Moïse et les prophètes, pour le Père, par Jésus pour le Fils, et par les apôtres et leurs successeurs pour le Saint Esprit. » (« There is one point at which Hobbes's doctrine seems to echo Joachimism: he suggests that God's Trinity may be known from his having been personated on earth three times — by Moses and the prophets as the Father, by Jesus as the Son, by the apostles and their successors as the Spirit. ») « Time, history and eschatology in the thought of Hobbes ». *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. London : Methuen & Co Ltd, 1971, p. 188.

<sup>188</sup> Cf. Johannes Hirschberger. *Geschichte der Philosophie*. Fribourg : Herder, 1954, tome I, qui s'appuie sur Huck, Ch. J. *Joachim von Fioris und die joachinistische Literatur*.

revendication de justice et une contestation de l'ordre institutionnel, particulièrement avec les théories logiques de Guillaume d'Occam, pour lequel seul l'individu est objet de connaissance, ce qui menace la légitimité de l'Église en tant que corps, et avec la résurgence des théories joachimites.

Ce n'est en effet qu'au siècle suivant, à partir de 1317, que se produisent les rébellions des « fraticelles », inspirés de la doctrine joaquimite <sup>189</sup>. Les fraticelles (de l'italien *fraticelli*, petits frères) sont des religieux qui se scindent de l'ordre de Frères mineurs et de l'Église romaine, à la suite des sanctions de Jean XXII contre les franciscains *spirituels*, et la condamnation de leurs thèses relatives à la pauvreté pratiquée par le Christ et les Apôtres. Leur production polémique, et celle de leurs alliés laïques ou d'autres sectes (comme celle du Libre Esprit) fut importante, variée, et dans des genres littéraires des plus divers. Des juristes et des théologiens importants, tels Michel de Césène (leur véritable idéologue), Ubertino de Casale et Guillaume d'Occam appuyèrent les thèses qu'ils maintenaient.

Comme l'ensemble des Franciscains, ils prêchaient le retour au pur Évangile, le refus des richesses, l'attention aux pauvres, aux petits, aux humbles. Poursuivant cependant cette logique au delà de l'idéal franciscain de charité, les fraticelles refusaient de plus l'autorité de la hiérarchie de l'Église, et prétendaient constituer l'Église militante ou spirituelle, annoncée par Joachim de Flore,

---

<sup>189</sup> Cf. L. von Auwz. *Angelo Clareno et les spirituels franciscains*. Lausanne, 1952 et *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (sous la direction de R. Aubert). Paris : Letouzey et Ané, 1977 (Saint François. Ordre de).

contre la riche Église officielle, Église « charnelle », « grande Babylone, habitacle des démons », qui devait disparaître (puisque les théories eschatologique de Joachim de Flore étaient entrées, selon eux, dans leur phase de réalisation). Leur espoir et celui de leurs affiliés laïques reposent sur saint François, qui est venu inaugurer le troisième âge, celui du Saint Esprit, ère dans laquelle, entre autres, les biens seront en commun comme dans la primitive Église. Certains d'entre eux entreprirent de violentes rébellions contre les puissants, dans et hors de l'Église. La répression que l'inquisition déclencha contre le « fléau pestilentiel » de la secte, et contre leurs idéologues, fut sans merci et largement aussi violente : les idéologues durent changer d'ordre, accepter l'enfermement dans une cellule, parfois à vie, et beaucoup d'entre les fraticelles périrent sur le bûcher. Ils laissèrent une mémoire assez sulfureuse pour qu'encore au dix-huitième siècle le dictionnaire de Pierre Bayle les décrive ainsi : « Hérétiques qui ... faisoient leurs dévotions dans des lieux cachez, où ils s'assembloient de nuit ; & là, après avoir chanté quelques Hymnes, ils éteignoient les chandelles, & se ruoient chacun sur sa chacune selon la rencontre du hazard. [suit une description de rites de sorcellerie] ... Ils combattoient la propriété des biens ; & soutenaient que les Fidèles ne devoient pas s'engager aux magistratures ... » <sup>190</sup>

Que retenir de ces théories aujourd'hui bien oubliées (si ce n'est parce qu'Umberto Eco les a popularisées dans son roman

<sup>190</sup> Pierre Bayle. *Dictionnaire historique et critique*. Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur. Tome second. A Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht : chez P. Brunel, Samuel Luchtmans, P. Gosse et alii, libraires, 1760.

policier historico-philosophique, *Le nom de la rose*) ? En premier lieu, les fraticelles représentent une tendance importante dans l'utilisation de l'analogie fraternelle, et qui oppose l'entraide des frères aux injustices des puissants. Pour ne prendre qu'un autre exemple, toujours dans le contexte du bas Moyen Âge, les acteurs de l'une des plus importantes révoltes populaires en Galice, contre l'injustice des seigneurs, prendront le nom d'*Irmandiños*, de petits frères <sup>191</sup>. Cette utilisation du terme dans un contexte qu'il faut déjà considérer revendicatif est par ailleurs liée, nous l'avons vu, à une idée de justice réalisée par étapes dans l'histoire. Mais pour les joachimites comme en général pour les adeptes de la fraternité-critique, l'étape ultime, celle de la réalisation de la justice dans la société, est celle qu'ils vivent, car, dira plus tard La Boétie, « ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compagnie. »

Ainsi, la fraternité-critique suppose-t-elle, dès ces origines lointaines, l'impulsion critique contre l'arrogance du pouvoir et de ses normes arbitraires, l'idée que certains droits sont inhérents à l'être homme et que le point de fuite vers lequel converge la société est l'absence de domination. Par ailleurs, cet idéal d'absence de domination se trouve justifié, dans la perspective chrétienne dans laquelle les joachimites se situent, par le fait que la domination ne soit pas inscrite dans la nature de l'homme, mais qu'elle représente au contraire l'envers du péché, mal nécessaire, mais non positif. Il suffit donc que la réalisation du Royaume des Cieux sur terre

---

<sup>191</sup> Cf. Barros, Carlos. *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*. Madrid : Siglo XXI, 1990 (première édition en galicien, 1988).



apparaisse possible pour que l'idée de coexistence sans contrainte reprenne toute sa force. De là le rejet de tout droit et de toute institution imposée aux libres frères, prôné par Joachim da Fiore, d'abord, par les fraticelles ensuite, et par les différents courants mystiques qui naissent ultérieurement sur des bases eschatologiques similaires, tels les anabaptistes du seizième siècle.

Je terminerai ici provisoirement sur la fraternité-critique. Les courants de pensée médiévaux dans lesquels nous l'avons vu apparaître tout d'abord n'ont que deux issues : les Joachimites durent ou accepter l'enfermement dans le cloître, loin du monde, et renoncer à l'idée de justice réalisée sur terre, ou poursuivre la lutte contre toute institution établie, et affronter tôt ou tard la rigoureuse répression de l'inquisition.

Où retrouver le sillage des questions qu'ils soulèvent ? La Révolution française verra aussi l'idée de libération de toutes institutions, de justice et concorde absolues exprimées en termes de fraternité <sup>192</sup>. L'une des interprétations de la formule révolutionnaire *la fraternité ou la mort* se situe précisément dans l'impatience de réalisation, maintenant, d'une relation juste entre les frères, qui les libèrerait non seulement de toute oppression, mais aussi de toute domination. Celle-ci semble en effet reprendre, dans un contexte laïcisé, la transposition au présent de la perspective eschatologique de disparition de toute domination des fraticelles <sup>193</sup>.

<sup>192</sup> Pour une analyse plus détaillée, cf. David, Marcel. *Fraternité et Révolution française, op. cit.* et *Le printemps de la fraternité, op. cit.*

<sup>193</sup> Emprisons-nous d'ajouter qu'il serait tout à fait injustifié d'effectuer sur cette base une équation, souvent proclamée, entre la formule « fraternité ou la mort » et le despotisme. Bien, plus, c'est souvent la persécution impitoyable

(La note continue sur la page suivante)

Dans les périodes précédentes, de nombreux mouvements, comme les *levellers* anglais du dix-septième siècle semblent procéder des mêmes aspirations ; au dix-neuvième siècles, ces aspirations recevront une formalisation théorique directement politique par les premiers anarchistes <sup>194</sup>. Quant aux lointains descendants des fraticelles, en cette fin de vingtième siècle, ils choisissent plutôt le retrait acrédule dans le cloître intellectuel et le renoncement, ou scepticisme définitif, quant à l'idée de justice sociale.

De l'absence de domination comme horizon de justice, et de la réponse qu'y apporte la fraternité-contractualiste, je m'occuperai dans la troisième partie. Pour l'heure, je voudrais me tourner vers la conception en opposition à laquelle les théoriciens des fraticelles et l'idée franciscaine d'association d'individus (développée entre autres par Guillaume d'Occam) s'est construite, à savoir le modèle de *patria* élaboré par les théologiens antérieurs du treizième siècle, sur la base du modèle coopératif platonico-aristotélicien. La communauté politique non pas comme association d'individus,

---

(Suite de la note)

des fraticelles de toute sorte qui prend des effets de despotisme. Sur le sens concret de la formule pendant la Révolution française, Marcel David apporte, après une étude minutieuse, des éclaircissements allant dans ce sens (cf. *Fraternité et révolution française*, pp. 171-186). L'interprétation freudienne ressuscitée par Jacques André — « L'assemblée des frères. Aux commencements de la Révolution française, considérations psychanalytiques » *Psychanalyse à l'université*. (oct. 88), pp. 171-186 —, qui traduit, non plus comme Chamfort et les thermidoriens la formule en « sois frère ou je te tue » mais en « sois frère pour que je te tue », idée d'un sacrifice fondationnel nécessaire à la patrie, se trouve démentie par David sur des bases historiques. Les capacités de ce genre d'interprétations à éclairer des problèmes de théorie politique me semble par ailleurs menues.

<sup>194</sup> Pour une étude de l'idée de fraternité chez les penseurs anarchistes, cf. Díaz, Carlos. « La moral del apoyo mútuo anarquista ». *Pensamiento. Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la compañía de Jesús en España*. vol. 28 (1972), pp. 347-361.

mais comme communauté de fins ou comme « corps » y a en effet trouvé des bases durables, sur lesquelles s'est en partie bâtie l'idée de fraternité-vertu.

### ***3. Les modèles de la fraternité-vertu. Fraternité patriotique, fraternité d'armes, fraternisation urbaine.***

Qu'en est-il, à l'époque du joachimisme, des premiers modèles d'une proto-fraternité-vertu ? La vertu républicaine telle que je j'ai annoncée dans mon introduction apparaît préfigurée dans une série de modèles, qui seront tous repris, expressément ou seulement symboliquement, par les constructeurs de la fraternité républicaine : le corps mystique de la république défendu par les frères, les relations fraternelles entretenues entre les frères d'armes, les rites de fraternisation des villes médiévales. J'en résumerai ci-après les aspects fondamentaux, ainsi que la façon dont la fraternité républicaine reprendra ces thèmes.

#### ***Du modèle organique à la fraternité patriotique.***

L'un des modèles organiques les plus présents, du point de vue idéologique, est celui de la vertu civique aristotélicienne, dans la version qu'en donnent les théoriciens médiévaux du droit, à partir de la doctrine de la société humaine comme entité ayant à la fois une fin politique et une fin morale. Saint Thomas avait repris le postulat aristotélicien de l'homme naturellement porté au jeu social, et en avait donné une lecture dualiste chrétienne : l'homme était à la fois membre de la cité temporelle *et* spirituelle. Dans la première, accessible à l'entendement humain, la raison permettait

de découvrir les règles de la juste cité. Or, aux alentours du 13<sup>ème</sup> siècle, cette construction en deux cités est reprise par les théoriciens de la conception juridique de l'État, certains d'ailleurs méfiants du rationalisme thomiste, pour comparer le fonctionnement du *corpus reipublicae mysticum*, dirigé par le Prince, au *corpus ecclesiae mysticum*, dirigé par le Christ <sup>195</sup>, construction idéologique qui permet d'exiger l'obéissance civile des sujets, et dont hériteront les fondateurs de la conception de la nation.

La conception organique des auteurs aristotéliens du 13<sup>ème</sup> siècle est explicite. Ainsi, ils écrivent que « De même que les hommes sont spirituellement réunis dans le corps spirituel dont la tête est le Christ ..., de même les hommes sont moralement et politiquement réunis dans la *respublica* qui est un corps dont la tête est le Prince. » <sup>196</sup> Cette doctrine du corps de l'état et du corps du roi — ou, pour employer les termes de Kantorowicz des deux corps du roi — est exploitée dans tous les aspects unitaires qu'elle donne à la communauté politique, conçue comme corps singulier dont chacun des membres est nécessaire. Ainsi, l'un des juges de la Couronne anglaise, sous l'un des derniers Tudor, déclare que le suicide n'est pas seulement un crime contre Dieu mais aussi contre le roi, qui « est la Tête, et perd de ce fait un de ses Membres mystiques » <sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Pour ce résumé des caractéristiques de la fraternité patriotique médiévale, je m'appuie sur Carlyle (R.W.) et Carlyle (A.J.). *The Political Theory of the 13th Century*. Edimbourg et Londres : Blackwood, 1950, ainsi que sur la reconstruction effectuée par Ernst H. Kantorowicz in *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Paris : Presses Universitaires de France, 1984.

<sup>196</sup> Kantorowicz, Ernst H. *Mourir pour la patrie et autres textes*, op. cit., p. 93.

<sup>197</sup> Repris in Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, op. cit., p. 103.

Parallèlement à cette conceptualisation du « corps politique », la pensée politique médiévale modifie profondément le concept antique de *patria*, qui signifiait presque exclusivement la cité pour Grecs et Romains (seuls les barbares sont désignés par le nom de leurs pays, et sont des *patriotai*, les Grecs eux sont des *politai*, des citoyens). Dès les premiers temps de la chrétienté, le croyant avait été considéré comme citoyen d'une cité d'un autre monde — saint Augustin — pour laquelle l'on peut mourir (*pro patria mori*). Ainsi se définit une idée chrétienne de *patria*, aux côtés de laquelle persiste une notion politique séculière plus étroite : la *patria* comme *Heimat*, comme ville ou village natal. Aux 12<sup>ème</sup> et 13<sup>ème</sup> siècles se produit un passage important quant au territoire considéré : la notion de *patria* transcende les anciennes limites de la cité et se rapporte à un royaume national, ou à la couronne, tenue pour symbole visible d'une communauté territoriale nationale. A la fin du 13<sup>ème</sup> siècle, la monarchie nationale est suffisamment développée en France pour que Philippe IV puisse exiger des impôts, « pour la défense de la mère patrie au service de laquelle le vénérable précédent de nos ancêtre nous ordonne de combattre... »<sup>198</sup>

Le passage de la patrie céleste à la patrie terrene s'effectue alors en sens contraire : l'on peut promettre le royaume des cieux, la patrie céleste, à ceux qui meurent pour la défense du royaume. La guerre sainte se sécularise et devient guerre quasi sainte pour la défense de la nation ou royaume de France.

<sup>198</sup> Cité par Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes. op. cit.*, p. 119.

Or ce passage de l'ancienne *patria*-cité au royaume des cieux puis à une patrie-royaume pour laquelle certains sacrifices, y compris celui de la vie, sont exigés, est esquissé en terme de devoirs *entre frères*, devoirs qui configurent cette forme archaïque de la fraternité-vertu où l'oubli de soi, jusqu'à la mort, est la seule attitude légitime et juste. Ainsi Urbain II écrit-il dans une lettre : « Celui qui sera tué dans cette campagne pour l'amour de Dieu et de ses frères ne pourra douter qu'il trouvera la rémission de ses péchés et la béatitude éternelle, conformément à la grâce de Dieu. » Ernst Kantorowicz, qui a étudié cette période, affirme à cet égard que « le parallèle entre " l'amour de Dieu et l'amour de ses frères " revêt une certaine importance, car c'était la vertu chrétienne de *caritas* qui devait en fin de compte servir de base pour justifier éthiquement, ou même pour sanctifier, la guerre et la mort pour la patrie. ... De ce fait, mourir *contre* les Sarrasins signifiait en même temps mourir *pour* l'empereur français et les frères et compatriotes français, ce qui donnait, du même coup une dimension nationale au " martyr " des victimes. » <sup>199</sup>

Les *obligations fraternelles*, non plus seulement religieuses mais aussi nationales, des obligations qui comportent l'adoption d'un ennemi commun <sup>200</sup>, sont encore indissociées du modèle organique (ce qui est logique, car chaque frère n'est qu'un membre du corps politique ou, pour utiliser une autre métaphore, l'un de ses rouages : l'analogie familiale est donc encore sous-exprimée). Au

---

<sup>199</sup> Cité par Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes. op. cit.*, p. 123.

<sup>200</sup> Cette forme de fraternité préfigurant le vers de Benjamin Perret : « Oh, vous qui êtes mes frères, parce que j'ai des ennemis. »

« corps mystique » de l'Eglise se surajoute le *corpus politicum*, qui vient désigner, en Angleterre comme en France, à la fois l'association fraternelle constituée par le peuple, et l'État. Il est alors donné une version toute aristotélicienne de cette double appartenance : le philosophe belge Godefroy de Fontaines dit ainsi à la fin du 13<sup>ème</sup> siècle que « Chacun fait par nature partie d'une communauté sociale, de telle sorte qu'il est aussi un membre d'un corps mystique. » <sup>201</sup>

La mort pour la patrie prend par là toute sa dimension mystique ; la fraternité en la patrie oblige au renoncement de soi même, ce que les cercles aristotéliens de Paris opposent à l'égoïsme éclairé des averroïstes, qui soutenaient que le philosophe ne doit pas sacrifier sa vie spéculative à ses devoirs civiques, et même à l'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin, pourtant de racine aristotélicienne et attentif à la « nature sociale » de l'homme. Henri de Gand, l'un des plus prestigieux théologues de l'université de Paris, critique la théorie thomiste et justifie le sacrifice non seulement de la vie de l'esprit mais de la vie tout court *ad usum publicum*, de nouveau en termes fraternels : il compare la mort d'un citoyen pour ses frères et sa communauté au sacrifice du Christ pour l'humanité. Plusieurs siècles plus tard, cette conception a si bien survécu qu'un Avocat Général du Parlement de Provence pourra, à la veille de la Révolution française, donner une version des devoirs demandés par le patriotisme envers le « Corps antique » de la Nation « [C]'est sur vous seuls que la Nation tourne ses

<sup>201</sup> Cité par Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes. op. cit.*, p. 131.

regards, désolés, elle n'attend de secours que de vous. ... La Religion a ses Martyrs, la Magistrature doit avoir les siens. Le Patriotisme renfermé dans le cœur d'un petit nombre de citoyens vous y invite ... Verser votre sang pour le maintien de la Loi, s'il le faut, est votre devoir. » <sup>202</sup>

Ainsi la fraternité-vertu, qui crée et ritualise la coopération sociale par l'appel au tout trouve-t-elle dans l'idée du corps une métaphore qui lui est plus naturellement proche. Nous avons vu Rousseau se méfier de l'idée d'un peuple de frères, qui n'attacherait pas les cœurs des citoyens au « corps politique ». Or c'est toujours cette même métaphore organique qui reviendra sous sa plume, lorsqu'il s'opposera à la conception de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, en le comparant aux sorciers japonais qui coupent le corps d'un enfant en public pour ensuite en réassembler les fragments en un tout bien vivant, sous les yeux d'un public médusé<sup>203</sup>. Et ce sera justement toujours cette métaphore du corps politique qui sera utilisée lorsque la Révolution française mettra en vogue, pour une courte période, « acéphocratie », ou gouvernement sans tête, la tête coupée étant la tête politique, le roi, dont la conséquence logique sera qu'il faudra à son tour, bouclant la boucle métaphorique lui couper physiquement la tête <sup>204</sup>.

<sup>202</sup> « Extrait du Discours de M. le Blanc de Castillon, Avocat Général du Parlement de Provence, le jour de la rentrée de cette Cour, le 10 octobre 1765, au Palais d'Aix » Cité par Elisabeth Fehrenbach in « Nation. » *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Munich : R. Oldenbourg, 86.

<sup>203</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris : Gallimard, 1964, p. 369.

<sup>204</sup> « L'Acéphocratie ou le gouvernement fédératif démontré le meilleur de tous pour un grand empire, par les prince de la politique et les faits de l'Histoire.

(La note continue sur la page suivante)



La mort pour la patrie est bien moins loin de nous que les débats théologiques que je viens de résumer. La métaphore du *corps* politique ainsi superposée à l'idée de fraternité, en faisant de chaque frère un membre inséparable, au pris d'une amputation, est d'une efficacité redoutable et n'a cessé de fasciner. Elle habitera tous ceux qui, se méfiant de la métaphore familiale, voudront souligner l'*unité* de la communauté politique, la nécessité qu'elle soit, sur le plan éthique, « comme un seul homme ». Par ailleurs, la sacralisation qui s'ensuit de la personne du roi, qui contient tout l'État, aura pour effet la sacralisation de la nation, dont le vocabulaire politique portera tout naturellement la trace.

Pour montrer ce déplacement du sacré et ses effets, je voudrais maintenant laisser la pensée politique médiévale, pour montrer comment, des siècles plus tard, le français de l'époque révolutionnaire montrera, malgré l'opposition apparente au modèle de vertu aristotélique, des signes de ce réinvestissement du sacré (et de son corollaire, l'idée d'un avenir de salut collectif des frères), de par une floraison intéressante de composés formés sur le modèle de « lèse-majesté » (lat. *crimen laesae majestatis*). Diderot avait déjà créé « lèse-société », et d'Alembert, sur ses traces « lèse-humanité », qui marquaient la laïcisation conceptuelle du sacré, par son déplacement dans la société toute entière. Un mouvement

---

(Suite de la note)

C'était en juillet 1791, après la fuite du roi. » (Aulard, Alfonse. *Histoire politique de la Révolution française, 1789-1804*. Paris : Colin, 1901, p. 435). De la même manière, l'un des rédacteurs de dictionnaires de néologismes enfantés par la Révolution française définit *Acéphale*, *acéphalite* comme « Sans tête, sans chef. Ohne Haupt. ... On l'a dit ... d'une fameuse assemblée qui fait, depuis quelques années, beaucoup de tapage en Europe. » (Reinhard, Charles Frédéric. *Le Néologiste Français*, op. cit., p. 4).

supplémentaire, qui fait de la nation française l'expression concrète de cet universel humanitaire, s'y ajoute au moment de la Révolution française, au cours duquel de nombreuses locutions montrent un réinvestissement du sacré dans le corps de la nation et ses institutions politiques. À côté de *lèse-nation*, trouvé dans le glossaire de nouveaux termes politiques rédigé dans l'anonymat par le kantien et girondin Reinhard, que nous avons déjà rencontré <sup>205</sup>, expression qu'utilise volontiers Robespierre (Constituante ; séance du 5 avril 1791 : « Un crime de lèse-nation et de lèse-humanité »), s'alignent tout naturellement *lèse-patrie*, *lèse-constitution*, *lèse-souveraineté*, *lèse-morale*, *lèse-société* même <sup>206</sup>, ainsi qu'un composé curieux, qui semble entériner l'idée de révolution comme commencement absolu, origine quasi mythique des temps nouveaux : *lèse-révolution* <sup>207</sup>. Dans le même mouvement, à l'idée du régicide fait maintenant pendant le « républicide » <sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Ainsi : « Le Duc d'Orléans s'est rendu criminel de lèse nation ... », Reinhard, Charles Frédéric. *Le Néologiste Français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue Française*, op. cit., p. 3.

<sup>206</sup> Tous ces termes sont recensés dans la patiente étude des modifications du vocabulaire français à l'époque de la Révolution effectuée par Max Frey : *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*, op. cit.

<sup>207</sup> Il faut attendre, au vingtième siècle, le Parti Révolutionnaire Institutionnalisé du Mexique contemporain pour trouver une expression bâtie de façon aussi paradoxale autour du mot *révolution*.

<sup>208</sup> Louis Sébastien Mercier. *Néologie, ou Vocabulaire des mots nouveaux à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. 2 vol. Paris : Moussard, 1801.

Une intéressante étude du passage de l'idée de lèse-majesté à celle de lèse-nation, complémentaire de celle que je viens de mener se trouve dans un article de G.A. Kelly : « From Lèse-Majesté to Lèse-Nation: Treason in Eighteenth-Century France. » *Journal of the History of Ideas*. Vol. XLII, n. 2. (avril-juin 1981), pp. 269-286.

Fraternité d'armes.

C'est ce déplacement des anciennes légitimités dans les nouvelles structures qui explique en partie la facilité avec laquelle les « frères-d'armes » d'antan se retrouvèrent unis dans la fraternité républicaine, qui retrouve tout naturellement un lien qui était pourtant tombé en désuétude. A la fin du dix-huitième siècle, en effet, la fraternité d'armes est considérée comme une coutume ancienne, curieuse, dépassée. L'*Encyclopédie* de Diderot en parle comme d'une « association de chevaliers » et Constant d'Orville, qu'elle recopie, en parle également comme d'une pratique depuis longtemps révolue, en ces termes :

*Ducange prouve que la Fraternité d'armes est de la plus haute antiquité chez les nations septentrionales. Ces sortes d'adoptions se faisaient de Royaume à Royaume, de Prince à Prince, & de particulier à particulier. dans ces Fraternités il n'était pas questions d'acquérir un droit sur les héritages réciproques ; on n'était frere que pour les travaux, la gloire, les dangers & le profit. D'abord l'adoption se fit chez les Payens par le simple changement d'armes, ensuite on y ajouta le serment sur les armes. A ces coutumes superstitieuses succéderent de plus saintes cérémonies lorsque les peuples commencerent à être éclairés des lumieres du Christianisme. On jura sur l'Evangile, & quelquefois on partagea la Communion Eucharistique, dont le prêtre, témoin des promesses des Chevaliers, rompait l'hostie en deux pour leur être distribuée. Ces Fraternités d'armes prescrivaient " de ne jamais abandonner son frere dans quelque péril qu'il se trouvât, de la maintenir dans ses possessions envers & contre tous, de défendre son honneur de tout son pouvoir, & de l'aider de son corps et de son avoir jusqu'à la mort. " Souvent ces associations étaient pour la vie ; d'autrefois pour une guerre, une campagne, un siege, ou un assaut. Cependant ce que l'on devait à son prince l'emportait sur tous ces devoirs ; & lorsque les frere étaient de nation différente, la Fraternité cessait sitôt que leurs Monarques se déclaraient la guerre. Le sexe si respecté dans ces temps de Chevalerie, n'avait aucune préférence sur un frere d'armes. On doit à ces Fraternités militaires le succès des plus intéressantes*

*entreprises. Souvent les freres d'armes s'associaient pour purger une province de brigands, pour briser les fers d'une nation opprimée, pour remettre sur le trône un monarque légitime, & presque toujours pour soutenir la cause des Dames, & les arracher à d'infâmes ravisseurs. »* <sup>209</sup>

La dimension contractuelle fondamentale de cette fraternité d'armes et les devoirs concrets d'entraide qu'elle définit sont assez clairs pour contourner l'idée d'une fraternité toute sentimentale ; les frères d'armes s'unissant pour briser les fers d'une nation opprimée attirent eux aussi l'attention, par leurs implications modernes. Il m'importe toutefois surtout ici de signaler que, face à cette fraternité d'armes historique, repoussée dans une pratique médiévale par ce dictionnaire du dix-huitième, le tournant de la Révolution est suffisant pour résusciter non plus la fraternité d'armes si besoin opposée aux devoirs que l'on doit au Prince, mais bien comme devoir *envers* la nation française, de telle sorte que « si l'on disait à trois cents : il faut périr ou marcher sur Vienne ; ils diraient, nous allons à la mort ou à Vienne » (discours de Danton, 21 janvier 1793) <sup>210</sup>. L'ambiguïté de la formule révolutionnaire « la fraternité

---

<sup>209</sup> Constant d'Orville A. G. *Dictionnaire Universel, Historique et Critique des Moeurs, Loix, Usages & Coutumes Civiles, Militaires & Religieuses & Superstitieuses, tant anciennes que modernes, des Peuples des quatre Parties du Monde*. Par une Société des Gens de Lettres : Contenant Ce qu'il est important de connaître dans l'Histoire des Peuples ; leur Culte, leurs Dieux, leurs demi-Dieux & leurs Héros ; leurs Prêtres, leurs Sacrifices, leurs Superstitions, leurs Ordres Religieux, & généralement tout ce qui peut éclaircir les Dogmes & la croyance des Chinois, des Japonois, des Simois, des Indiens, des Tartares, des Mexicains, des Péruviens, & des différens Peuples de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique & de l'Amérique : Les principes Lois des Nations, les Tribunaux de Justice, leurs Droits & leurs Prérogatives, leurs Officiers Militaires & de Police ; & enfin tout ce qui peut donner des idées justes & exactes du génie & du caractère des chaque peuple, &c. &c. &c. ed. A Paris : Chez J. P. Costard, Libraire, rue Saint-Jean de Beauvais, 1772, pp. 64-65.

<sup>210</sup> Cité par Max Frey. *Les transformations ...*, op. cit..

ou la mort » investit ces frères d'armes d'un genre nouveau, appelés à mourir pour une idée mais aussi à donner la mort à ceux qui en seraient les ennemis <sup>211</sup>.

Parmi les nombreux glossaires de la révolution française, certains apportent la confirmation de cette réapparition de l'ancien lien de « fraternité d'armes ». Ainsi Leonard Snetlage, favorable aux idées nouvelles, en donne-t-il dans son *Nouveau Dictionnaire Français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français*. une définition qui ne laisse pas place au doute : « *Freres d'armes. Waffenbruder*, sont appelés aujourd'hui tous les Soldats de la République française sous les armes. » <sup>212</sup>

Ces nouveaux frères d'armes s'appliqueront d'ailleurs, tout comme leurs prédécesseurs médiévaux, à « briser les fers des nations opprimées », ou nation-sœurs. Robespierre l'écrit dans son projet de déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 24 avril 1793 : « Les hommes de tous les pays sont frères, et les différents peuples doivent s'entr'aider, selon leur pouvoir, comme les citoyens du même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes. » <sup>213</sup> Ce n'est cependant pas sans réserve que les nations-

<sup>211</sup> Cette interprétation de la formule se trouve à la fois dans le texte classique de Alphonse Aulard : « La devise " Liberté, égalité, fraternité ". » In : *Etudes et leçons sur la Révolution française*. Paris : Alcan, 1904, tome 6, pp. 1-31, et dans l'étude récente de Marcel David. *Fraternité et Révolution française*, op. cit.

<sup>212</sup> Snetlage, Leonard, Docteur en Droits (sic) à l'Université de Gottingue. *Nouveau Dictionnaire Français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français*. Ouvrage additionnel au Dictionnaire de l'Académie Française et à tout autre Vocabulaire. A Gottingue : Chez Jean Chrétien Dieterich Libraire, 1795.

<sup>213</sup> In : Poperen, Jean : *Robespierre, textes choisis*. Paris, Éd. Sociales, tome II, p. 140.

sœurs accueilleront ces frères d'armes hérauts de la liberté. L'occupation de la Belgique, la Savoie et la région rhénane en 1792 a beau être placée sous le signe de la fraternisation (Ruhl dit : « Je demande que vous déclariez que les peuples qui voudront fraterniser avec nous seront protégés par la nation française. » <sup>214</sup>), l'on critiquera vite cet amour fraternel étouffant. Ainsi, face aux flatteries des personnes placées dans les républiques sœurs par les nouvelles autorités, face à un Sopransi, Directeur de la république cisalpine, se réjouissant de changements effectués par le seul ascendant de la « douce fraternité », les ironies du peuple se font immédiatement sentir. Un jeu de mot de l'époque, en allemand, en donne la mesure, qui traduit les valeurs d'égalité et de fraternité non pas par *Brüderschaft* et *Gleichheit* mais par « *Brüder schaft gleich Heut* » : frère, mets-toi dès maintenant au travail <sup>215</sup>.

Ce détour par les frères d'armes nous a en tout état de cause permis de montrer que, bien avant que la constitution de 1848 n'institutionnalise l'idée de fraternité comme troisième terme de la devise républicaine <sup>216</sup>, une union fraternelle se fait autour de la

---

<sup>214</sup> Cité par Mathiez, Albert. *La Révolution Française*. Paris, 1940, tome 2, 7ème éd., p. 164.

<sup>215</sup> *Wörterbuchs der französischen Revolutions-Sprache*, 1799, p. 13, cité par Schieder, Wolfgang, « Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe. », *op. cit.*, p. 567. Schieder signale par ailleurs un écrit allemand anonyme de 1799, qui parle de cet amour fraternel étouffant jusqu'à la mort, définissant l'idée française de fraternité comme : « der brüderlichen Liebe ... der Affen, die ihre Jungen aus lauter Wärtlichkeit todrücken ». Pour une analyse du phénomène d'expansion et d'occupation en période révolutionnaire, cf. Godechot, Jacques. *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799*. Paris : Aubier Montaigne, 1983 (2ème édition refondue).

<sup>216</sup> La première apparition des trois mots *Liberté, égalité, fraternité* en ordre, dans un contexte français post-révolutionnaire rappelle l'idée de frères d'armes : c'est Camille Desmoulins qui, parlant de la fête du 14 juillet 1790, un an après la prise de la Bastille, affirme que « ce fut un spectacle touchant de

(La note continue sur la page suivante)

nation, union dont le ministre de l'intérieur Roland avait donné le ton lorsqu'il demandait aux autorités, lors de l'abolition de la monarchie : « Veuillez, messieurs, proclamer la République, proclamez donc la fraternité, ce n'est qu'une même chose. » <sup>217</sup> Cette République-telos, nation à construire non plus sur une base ethnique, religieuse ou de traditions communes, mais sur un projet d'avenir, sur un horizon d'attente dans lequel le peuple de frères pourrait atteindre l'immortalité collective annonce la véritable projection de la fraternité-virtu telle qu'elle a été présentée, comme idée de justice : la conception qui fait de l'union communautaire

(Suite de la note)

voir les soldats-citoyens se précipiter dans les bras l'un de l'autre en se promettant liberté, égalité, fraternité. » (fraternité-virtu inaugurée par Lafayette, qui demande à la même occasion, au Champs de Mars à tous les Fédérés de France de prononcer le serment « de demeurer unis à tous les Français par les liens indissolubles de la fraternité » — cf. Mignet, F. A. *Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814*. Paris : Firmin Didot, 1824, p. 158.).

La présence de l'idée de fraternité dans la devise républicaine n'est elle que très tardive (1848), et semble remplacer à la fois l'idée de *nation* et de *justice*, beaucoup plus présentes pendant la période révolutionnaire (L'idée de fraternité et celle de justice ont été liées, par exemple par Boissy d'Anglas, qui estime en 1795 que la nouvelle constitution devrait être placée précisément sous ces deux principes). Cf. sur ce point John Robert Morris, « Liberté, égalité, fraternité : sources and development of a slogan. », *op. cit.* Morris montre que les devises envisagées pour les costumes des gardes nationaux furent « liberté », « constitution », « loi et liberté », mais qu'aucune combinaison ne fut faite avec le mot fraternité. Il a également trouvé des documents officiels adressés à l'étranger, portant les devises « égalité et liberté » (en néerlandais : Vryheyd, Egaliteyt) ou encore « liberté, égalité, justice » (en allemand : Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit). Mona Ozouf, reprenant Christian-Marc Bosseno cite aussi cette devise de « liberté, égalité, justice » dans l'Italie jacobine, où elle figure, avec « Liberté, égalité, religion » sur les écritaux accrochés aux arbres de Liberté. Marcel David qui souligne également l'indifférence officielle à l'égard de l'idée de fraternité, en donne un début d'explication, en l'attribuant à une volonté d'éviter l'égalitarisme que pouvait impliquer la notion.

<sup>217</sup> Cité par Mathiez, Albert. *La Révolution Française, op. cit.*, p. 90. Pour une analyse de l'idée de Nation pendant la Révolution française, cf. Pasquino, Pasquale : « Le concept de Nation et les fondements du droit public de la Révolution : Sièyès. » In : Furet, François (ed.). *L'héritage de la Révolution française*. Paris : Hachette, 1989, p. 309-333.

non pas un idéal nostalgique, mais une nécessaire religion-civile tournée vers l'avenir, pour la défense de la démocratie et ses valeurs et non pas contre elle <sup>218</sup>.

Charles Frédéric Reinhardt, déjà cité, et qui publie en 1796 (après Thermidor) de forme anonyme un *Néologiste français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue Française*, en ajoutant en sous titre qu'il s'agit d'un « Ouvrage utile surtout à ceux qui lisent les papiers publics Français et autres ouvrages modernes, dans cette langue » vient nous confirmer cette apparition d'une nouvelle religion civile. Ce protestant Souabe est arrivé en France en 1787, comme précepteur, et il constitue un observateur privilégié d'événements dont il rend d'abord compte pour les journaux allemands (avant d'y participer lui-même aux côtés des Girondins) <sup>219</sup>. Il rédige un glossaire des mots nouveaux apparus dans la langue révolutionnaire, avec traduction en allemand, pour populariser le langage révolutionnaire auprès de l'Allemagne, dans une époque où il a accepté un rôle de médiation entre la France et ce pays. Attentif non seulement aux mots

---

<sup>218</sup> Cette formulation m'est suggérée par Leca, Jean. « Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations. » In : Costa Lascoux, J. ; Weil, P. (eds.). *Logiques d'Etats et immigration*. Paris, Kimé, 1991. Jean Leca attire en effet l'attention sur l'« oiseau fabuleux » que constitue le sens de la communauté pour consolider l'idéal démocratique (idée durkheimienne qui se retrouve chez certains « communautariens » contemporains).

<sup>219</sup> Pour plus de détails sur ce personnage singulier qui finira pair de France, cf. Delinière, Jean. *K. F. Reinhardt. Ein deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs*. Stuttgart : 1989. La carrière de ce diplomate aux idées kantienne fut fulgurante : il fut pendant un mois président de la *Société des Amis de la Constitution* à Bordeaux, puis se rendit à Paris, dans les cercles girondins où il connut Siéyès (auprès duquel il préconisa les idées kantienne). En 92, il fut nommé secrétaire d'Ambassade à Londres, et se lia avec Talleyrand, qu'il remplaça en 1799 comme ministre des affaires étrangères de la France.



nouveaux, mais aussi à ceux anciens qui prennent un nouveau sens, il ne manque pas de signaler l'apparition de cette nouvelle religion civile, pour fixer les valeurs démocratiques de liberté et d'égalité. Ainsi lit-on aux voix « catéchiser » et « abjurer » les définitions suivantes : « *Catéchiser. Einen den Katechismus Lernen, einem vorpredigen.* Si ce mot n'est pas neuf par lui même, il l'est dans l'application qu'en font les néologues. *Catéchiser* les peuples, dans le sens de la liberté et de l'égalité. ... *Abjurer:* " Nous t'abjurons au nom de la sainte liberté et égalité ". » L'opinion publique ainsi formée dans l'esprit démocratique ne pourra qu'être « naturellement » en faveur de ces valeurs : Reinhard donne comme exemple du sens d'*Adultérer* « adultérer l'opinion publique, qui est en faveur de la liberté et de l'égalité ».

Si la fraternité-virtu telle que je l'ai décrite jusqu'à présent est porteuse d'un idéal de justice, c'est donc celui d'un oubli de soi qui n'est pas formulé sur un mode nostalgique, renvoyant au mode de rapports hiérarchiques de l'« Ancien Régime », mais en vertu des promesses de meilleur fonctionnement de la société, pour le plus grand bien de tous, qu'ouvrent les valeurs partagées de liberté et d'égalité. Elle trouve en effet, rappelons-le, ses sources anciennes dans l'idée thomiste d'une cité séculière, dont les justes règles peuvent être découvertes par la raison. Mais une fois « découvertes », ces règles doivent, pour recevoir toute leur force, être institutionnalisées, ritualisées, et donc non soumises à examen rationnel : tel est le paradoxe sur lequel elle repose, et que je montrerai en œuvre dans les processus de ritualisation de la liberté.

*La fraternisation comme ritualisation de la liberté.*

L'idée d'une cité séculière et de ses justes règles nous donne en effet accès à l'une des dernières sources auxquelles puise la fraternité-vertu, à savoir la ritualisation de valeurs fondamentales de par des pratiques de fraternisation. J'indiquerai à mode d'épilogue à ce qui a été dit jusqu'à présent sur la fraternité-vertu quelques pratiques de fraternisation destinés à produire précisément l'union sur des valeurs juridiques et morales communes.

« [L]a ville antique ou médiévale dans son complet développement fut d'abord constituée ou interprétée comme une association fraternelle... » écrit Weber dans son étude des du développement historique de la ville occidentale et de ses spécificités <sup>220</sup>. Or, dans la période de maturité des villes médiévales méditerranéennes et de l'Europe du nord, cette association fraternelle ne permettra pas seulement l'effacement d'anciens liens de solidarité primordiales et, dans ces villes dont « l'air rend libre », la disparition de la différence de statuts entre libres et non-libres, mais aussi la formation de nouveaux cultes de l'union des citoyens. Ceux-ci acquièrent à la fois la liberté (par opposition au servage) et la participation à une association civile, d'où l'importance du *serment* qui les lie.

Ces serments, ces banquets médiévaux de fraternisation, les développements modernes de la citoyenneté, qui constituent la communauté politique comme communauté de liberté, les

---

<sup>220</sup> Weber, Max. *La ville*. Paris : Aubier Montaigne, 1982 (traduction de *Die Stadt*, extrait de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1947).

redécouvrent. A l'égal du *popolo* italien médiéval qui constitue les villes, « premiers groupements politiques tout à fait conscient de leur caractère illégitime et révolutionnaire », en centres autonomes et communautés politiques liées par un serment (et non par des liens de sang), la communauté politique issue de la Révolution française est soucieuse de ritualiser au plus vite les valeurs sur lesquels elle assoit sa cohésion, par la *fraternisation*, si besoin servant à éliminer les « faux frères » <sup>221</sup>, et par des rites communs, tels que la plantation d'arbres de la liberté et de la fraternité. Or cet enracinement symbolique, destiné à ritualiser le consensus de tous sur les nouvelles valeurs communes, ritualise aussi l'exclusion de ceux qui refusent ce modèle politique (dont les éléments sont ramenés à un donné quasi naturel, et donc non susceptible de discussion rationnelle).

Ainsi si une étude des « arbres » révolutionnaires, plantés lors de fêtes patriotiques <sup>222</sup>, nous montre les « groupes de jeunes

---

<sup>221</sup> Pour une étude de la fraternisation révolutionnaire et de ses tendances « fusionnelles », cf. Marcel David. *Fraternité et Révolution française*, op. cit., particulièrement les analyses consacrées à la formule « la fraternité et la mort », qui ont le mérite de montrer la complexité de l'interprétation à donner de cette formule. Mona Ozouf a également formulé une analyse intéressante de l'obsession de la réduction de l'identité à la mêmeté de chacun des membres, dans ce second moment de la fraternité révolutionnaire (après l'épisode égalitaire et contractuel du Jeu de Paume). Une interprétation philosophique des éléments fusionnels de la de la fraternité-terreur a par ailleurs été donnée par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*.

<sup>222</sup> Cité par Fechner, Erik. Mémoire de maîtrise sous la direction de Michel Vovelle : *Les arbres de la liberté, symbole et réalité, à travers les Archives Parlementaires*, Université de Paris 1, Panthéon Sorbonne, Institut d'Histoire de la Révolution Française, 1984-85, pp. 126, 127 et 193.

Pour une description détaillée des formules de fraternisation et du rôle de la *fraternité* dans les serments, cf. David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*, op. cit., pp. 51 et ss. (« Fraternité et serment »).

Reinhard, que nous avons beaucoup cité, considère avec une inquiète ironie ces pratiques et parle (p. 29-30 de son glossaire) de ces rites en ces termes : « *Arbre de la Liberté. Freiheitsbaum*. Une production nouvelle de la nature

garçons, de jeunes filles (...) environnant (...) l'arbre de la fraternité, (...) faisant naître dans tous les coeurs le plus tendre intérêt » car « cette génération naissante annonce à tous les esprits l'espoir de la patrie », c'est sous des couleurs unitaires que les espoirs futurs de la patrie sont décrits. L'arbre de la liberté que le représentant du peuple Prieur, de la Marne, voit « sous ses rameaux civiques, embrasser tous les Français devenus frères », rappelle à ce peuple que ce n'est que fraternellement soudés autour de mêmes valeurs qu'ils seront à l'abri des dangers qui pèsent sur eux de toute part : « l'arbre de la liberté ne produira de fruit qu'autant que toutes ses branches resteront unies. » Les liens entre les frères français doivent rester, selon les termes du serment proposé par Lafayette, « indissolubles ».

Même s'il reste vrai que les hommes de la révolution entendaient par patriotisme « l'amour de la société idéale, fondée sur la justice, beaucoup plus que l'amour du sol national. » <sup>223</sup>, ces rites de fraternisation, qui enracinent symboliquement des notions abstraites dans le sol patriotique, font que les valeurs universelles

*(Suite de la note)*

humaine dont ni Linné, ni Buffon, ni aucun botaniste n'a parlé. Quoique cet arbre soit sans branche, sans feuille et sans racine, il porte cependant, depuis cinq ans en France et dans d'autres pays, des fruits, mais d'une amertume qui pourrait bien le faire couper. »

- <sup>223</sup> Cette perspective est celle d'Albert Mathiez. Sans être en désaccord avec cette version optimiste, Ferdinand Brunot précise pour sa part le parti pris pour l'unité nationale : « [L]e sens politique domine le sens humain et religieux. La fraternité entre Français implique non seulement une affection d'homme à homme, mais un rapprochement qui fait que désormais tout ce qui dans le pays distinguait provinces et villes, droits, privilèges spéciaux, a été aboli, que la masse entière de l'"empire" a été fondue en une seule *nation*. » (Citations in : Mathiez, Albert. *Contributions à l'histoire religieuse*. Paris : Alcan, 1907, p. 30 et Brunot, Ferdinand. *Histoire de la Langue française des origines à nos jours*. Tome IX : *La Révolution et l'Empire*, op. cit., p. 668).

qu'ils réaffirment subissent un processus de « naturalisation » <sup>224</sup>. Louis Sébastien Mercier nous donne la mesure de cet amalgame entre chauvinisme et pensée universalisante (à tendance messianique, souvent), lorsqu'il définit la fraternisation en ces termes peu explicites, seuls accessibles à ceux qui en ont la compréhension innée : « La patrie est la mère commune de tous les Français ; il n'en est aucun qui n'ait dans le cœur la définition du mot Fraternisation, s'il est patriote : s'il ne l'est point, je la lui donnerais en vain ; ce serait exposer un tableau de Greuze à un aveugle ; ce serait chanter un air de Gluck à un sourd. » <sup>225</sup> Cette « nouvelle fraternité d'institution » a, nous dit Leonard Snetlage, autre glossateur du vocabulaire politique nouveau inauguré par la Révolution française, « ses formalités et ses formules qui sont l'usage du *Salut* et de la *Fraternité* dans toutes leurs adresses et de l'*accolade fraternelle* », et ses fêtes, telles les *sansculottides*, journée au cours de laquelle, le peuple renouvelle le serment de *Vivre et mourir libre*. <sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Ce qui est sensible entre autres dans des expressions en usage, telles que « la France, pays des Droits de l'homme », où les valeurs abstraites semblent effectivement incarnées, ou enracinées, en la patrie française ou dans le sol français.

<sup>225</sup> Mercier Louis Sébastien. *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Paris : Moussard, 1801, 2 vol. L'enracinement dans l'âme française des valeurs universelles « exportables », fut-ce violemment, se dégage encore plus clairement des propos de Robespierre à la Convention Nationale, le 7 mai 1794 : « Ce sera un beau jour, que celui où nous célébrerons la fête du genre humain ; c'est le banquet fraternel et sacré où, du sein de la victoire, le peuple français invitera la famille immense dont seul il défend l'honneur et les imprescriptibles droits. » (in *Robespierre. Textes choisis*, — Poperen, Jean, ed. —, *op. cit.*, tome III, p. 176).

<sup>226</sup> Snetlage, Leonard. *Nouveau Dictionnaire Français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français*, *op. cit.*

Ajoutons que cette fraternité d'unité, qui réunit frileusement tous les Français devenus frères sous ses rameaux civiques s'empresse, pour plus de cohérence autour de certaines valeurs, de ne pas donner le nom de « frères » à une bonne partie de la population, à commencer par les sœurs. Devant les importantes exclusions du droit à la citoyenneté, exclusions de sexe mais aussi de richesse, et parfois de religion, ou même de profession (les serviteurs et les comédiens), Thomas Paine observe : « puisque ceux-là seuls doivent être reconnus citoyens, quel nom aura le reste du peuple ? » <sup>227</sup>. La réponse est simple, du point de vue de ceux qui entendent limiter la portée de la citoyenneté : les exclus ne sont pas le peuple, les exclus ne sont pas frères. Lanjuinais l'exprime crûment devant la Convention Nationale (9 juillet 1795) : « La république française aura un régime de fraternité ; elle garantira à tous ses citoyens la pleine et entière jouissance de leurs droits ; mais ... [a]vec ce principe, que tous les hommes naissent libres et égaux en droits, je demanderais à tous les faiseurs de système, ce qu'ils feront des furieux, des insensés, des femmes, des enfants et des étrangers. » <sup>228</sup> Lanjuinais a raison en ceci que la logique des droits poussera en effet les femmes et autres insensés à réclamer leurs

---

<sup>227</sup> *Le moniteur universel*. Réimpression, *op. cit.* Tome 25, p. 171. Parmi les personnes visées par les arguments demandant de limiter la citoyenneté, au lendemain de la Révolution française, se trouvent, dans un beau pêle-mêle, ceux qui ne « contribuent en rien à soutenir l'établissement public » (Siéyès), les étrangers, les enfants, les femmes, les domestiques, les bourreaux, les comédiens, les juifs, les protestants et les noirs. L'option pour la nation reposant sur des idées, sur une participation, et non sur des mœurs ou traditions communes ou sur le « sang » commun (la Constitution de 1793 en constitue l'exemple, qui base la citoyenneté sur un territoire de *résidence* et sur un engagement moral) fera qu'en dehors des enfants et des étrangers, tous auront peu à peu accès à la pleine citoyenneté, sauf les femmes. Ces dernières durent, en France, attendre la fin de la seconde guerre mondiale.

<sup>228</sup> *Le moniteur universel*. Réimpression, *op. cit.* Tome 25, p. 195.

droits, droits encore en cours de construction, droits que seule l'attention de la fraternité-contractualiste à la perspective de chacune et chacun, plutôt qu'à la santé du tout social permettra de consacrer.

Rappelons-le avant de clore cette partie : la fraternité-vertu dont j'ai présenté un exemple dans les pratiques et formules de l'après Révolution française <sup>229</sup> ne constitue pas une éthique politique nostalgique, mais la projection dans l'avenir des frères d'un idéal communautaire de liberté, au nom duquel tous les sacrifices peuvent être demandés. C'est en cela, et non quant aux valeurs sur lesquelles elle s'appuie (qui peuvent être parfaitement « modernes ») qu'elle se distingue de la fraternité-contractualiste, vers laquelle je me tournerai maintenant brièvement, afin de préciser ces contrastes.

---

<sup>229</sup> Ces exemples constituent une indication du paradoxe maintenant très analysé du modèle français de citoyenneté. Celui-ci repose sur l'adhésion à des valeurs universelles, mais il se produit un « enracinement » symbolique postérieur de ces valeurs dans une tradition qui en devient porteuse et créatrice par excellence : les universels deviennent « naturellement » français. La définition de la nation au nom d'idées et non au regard de mœurs ou traditions communes, rejetées dans l'Ancien Régime, qui constitue l'originalité de la Révolution, mais qui trouve ses bases, comme il a été beaucoup dit depuis Tocqueville, dans la conception étatique centralisée et source de loi de la monarchie absolue, effectue ainsi un retour sur le modèle de *Kulturnation*, contre la *Staatsnation*. Contemporainement, ce retour s'exprime dans des expressions telles que « naturaliser » ou « français de souche ». C'est ce qui permet à Anthony Smith d'affirmer qu'il s'effectue un passage d'une notion de fraternité exprimant une citoyenneté de participation sociale et politique active, à une fraternité héréditaire. (Smith, Anthony David. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford : Basil Blackwell, 1986, p.135-136). Jean Leca a par ailleurs donné une version plus sophistiquée du mélange de « particularisme chauviniste » et de « messianisme humanitaire » de la citoyenneté à la française en montrant comment celle-ci distingue, dans un premier moment, entre les « bons » et les « mauvais » étrangers, selon que ceux-ci acceptent ou refusent un modèle politique, qui seul peut faire l'objet d'adhésion, puisque ni ethnicité ni tradition ne sont considérés fondateurs (Leca, Jean. « Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations. », *loc. cit.* ).

#### **4. Quelques sources de la fraternité-contractualiste.**

La fraternité-contractualiste telle que je l'ai définie dans ma première partie est le fruit d'une conception qui aspire, dans la philosophie politique contemporaine, à concilier le souci de consensus sur les règles communes, les structures distributives et mutualistes de la société, et l'attention envers les nécessités et intérêts matériels et symboliques, éventuellement conflictuels, de *chacun(e)* des frères et sœurs. Si la métaphore du contrat est ancienne dans la théorie politique (elle remonte à la pensée juridique et politique grecque et romaine), la définition qui en a été ici donnée (cf. première partie) ne correspond qu'à une évolution très récente des théories contractualistes, évolution qui a renoué avec ces théories pour un temps un peu oubliées, et reporté l'accent, autrefois mis sur les droits naturels, sur la notion de justice (je pense évidemment tout particulièrement à la *Théorie de la Justice* de John Rawls). Plutôt que de revenir aux contextes philosophiques et historiques dans lesquels cette théorie trouve son origine (et que j'examinerai en partie dans la troisième partie), je voudrais ici seulement éclairer certaines sources auxquelles la fraternité-contractualiste se réfère, même si elles n'en constituent qu'une ébauche première. Celles-ci peuvent être évaluées au nombre de trois, la première constituant le cadre logique dans laquelle s'insèrent les deux autres.



*Les procédures d'une société juste.*

En *premier lieu*, la fraternité-contractualiste vise non pas l'institutionnalisation de certaines valeurs communes (attitude adoptée par la fraternité-vertu), mais l'interrogation sur ce que ces valeurs requièrent quant à la meilleure (ou la plus juste) organisation des institutions publiques. Ainsi, plutôt que de trouver des institutions permettant de mieux imprimer certaines valeurs dans l'idée et les actes des citoyens, elle demande quels sont les arrangements politiques et sociaux qui traduisent le mieux, concrètement, les valeurs fondamentales abstraites sur lesquelles repose la communauté politique, qui constituent le commun dénominateur à toutes les conceptions de la justice.

Leonard Snetlage, qui entend populariser les expressions françaises issues de la révolution auprès du public allemand avait donné une définition circonstanciée de cette fraternité-contractualiste dans son dictionnaire, dans lequel il lui fait une large place, preuve de l'importance généralement donnée à la notion. La définition a la vertu de rappeler les composantes historiques que j'ai signalées, tout comme leur déplacement vers les valeurs nouvelles d'égalité et de liberté pour chacun :

Fraternité. s. f. Brüderschaft. *Le terme doux de fraternité naturelle est sans contradiction né dans le berceau du genre humain et contemporain avec les Adamites, les premiers Enfants de la Nature.*

*La Fraternité d'institution entre différentes familles se promettant mutuellement tous les devoirs de l'amitié, de l'hospitalité et d'une sainte fraternité est le berceau de la Société civile.*

*Le titre de frère entre les Rois et les Princes, comme aussi la fraternité d'armes entre les Preux-Chevaliers furent également d'un grand usage et marquent les premières traces d'une plus grande Civilisation et liaison plus intime entre les Nations et les Rois en Europe dans leurs rapports politiques. En France depuis la révolution non seulement tous les Sociétaires d'une même Société, mais aussi toutes la Sociétés populaires (sic) entre elles au nombre de 60,000 se sont unies d'amitié et d'amour fraternel.*

*Une de ces principales Maximes est, que la fraternité, étant une des premières qualités de l'homme, doit composer la morale naturelle de tous les hommes et de toutes les sociétés en France ; qu'elle doit composer leur Morale publique et politique et reduire l'égoïsme politique à l'empire de la morale naturelle, qui commande à l'homme. Fais à ton semblable ce que tu serois charmé, qu'il te fasse, la base de la morale naturelle et politique.*

Nous voilà bien prêt du principe d'universalisabilité kantien. Toutefois, face à cette définition générale de qui est exigé et reconnu, par chacun et à chacun, un exemple plus précis mérite d'être donné. Je choisirai de l'illustrer par l'interrogation constante sur ce que sont les institutions d'une société juste chez Condorcet. « La première règle de la politique ? C'est d'être juste. La seconde ? C'est d'être juste. Et la troisième ? C'est encore d'être juste. » <sup>230</sup> écrit ce philosophe en 1777, sous la signature d'« Ermite de la forêt de Sénart », dans le *Journal de Paris*. L'idée de justice contractualiste selon laquelle les termes du contrat (hypothétique) sur lequel repose la société aurait pu être accepté par toute personne, indépendamment du sort qui serait ensuite le sien dans la société,

<sup>230</sup> *Journal de Paris*, n. 160 et 173 des 7 et 22 juin 1777. Reproduits par Arago, *Œuvres*, tome I, pp. 343 à 349 et cité par Badinter, Elisabeth et Badinter, Robert. *Condorcet (1743-1794). Un intellectuel en politique*. Paris : Fayard, 1988, p. 172.

constitue en effet le pôle d'orientation constant de ses écrits et de sa pratique.

Pour celui qui est certainement le philosophe le plus directement « politique » des penseurs français de la fin du dix-huitième siècle, en ce sens que son effort constant s'oriente à faire que les institutions publiques soient conformes à l'idée de justice qu'il partage avec les penseurs des Lumières, il est urgent de ne pas effectuer de seules déclarations de principe contre les injustices, mais d'obtenir qu'elles soient concrètement réparées. Or cette idée de correspondance entre une idée d'égalité et de liberté largement partagées et des institutions publiques qui y correspondent, il choisit constamment de la formuler en termes de fraternité, que ce soit pour parler de l'esclavage et demander son eradication immédiate, sous l'ancien régime <sup>231</sup>, ou pour refuser le marc d'argent, après la Révolution <sup>232</sup>. L'utilisation de l'idée de fraternité pour exiger

<sup>231</sup> Plusieurs avaient déjà formulé des objections de principe, mais il était considéré qu'il s'agissait en pratique d'un mal économiquement nécessaire. Pour Condorcet, tout homme, quelle que soit la place à laquelle il nait, devrait pouvoir compter sur les garanties minimum lui assurant sa dignité comme personne. « Si nous ne pouvons manger de sucre qu'à ce prix, il faut savoir renoncer à une denrée souillée du sang de nos frères » écrit-il dès 1774 (*Œuvres*, éd. de F. Arago et Mme O'Connor, Paris: F. Didot, 1847-1849, 12 volumes. Réédité en 1968 par F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt. Tome III, cité in Badinter, *op. cit.*, p. 172). En 1781, il revient sur le même problème, toujours dans une optique de fraternité et de la dignité humaine, dans une « Epître aux nègres esclaves », qu'il signe du nom ironique de *Joachim Schwartz*, et où il reporte, de façon significative, le poids de l'altérité, de l'étrangeté, sur lui même : « Quoique je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardés comme mes frères. » (suit une longue démonstration point par point de la possibilité économique, pratique comme morale de mettre fin à l'esclavage — cité in Badinter, *op. cit.*).

<sup>232</sup> Une autre sorte de fraternité liera Condorcet à ses amis Girondins : sous la Terreur, plusieurs d'entre eux, dont Condorcet, recevront de Canabis le « pain des frères », violent poison qui devait leur permettre, s'ils étaient arrêtés et condamnés, de se suicider, se soustrayant ainsi à une mort infamante sous la guillotine.

l'abolition de l'esclavage donne ainsi la dimension s'appliquant à toute l'humanité, version toute différente de la fraternité internationale de celle exprimée par l'idée de « nations sœurs » ; le refus du marc d'argent touche à sa dimension sociale et économique.

Cette même attention à un contrat qui pourrait être acceptable pour tous, et des institutions qui s'y ajustent, se retrouve dans son attention envers ces autres oubliées que sont les sœurs (l'on sait que Condorcet est l'un des très rares hommes, avec Guyomar, à avoir défendu le droit de vote pour les femmes). Pour Condorcet, les sœurs sont véritablement des frères :

*« ... les droits des hommes résultent uniquement de ce qu'ils sont des êtres sensibles, susceptibles d'acquérir des idées morales, et de raisonner sur ces idées. Ainsi les femmes ayant ces mêmes qualités, ont nécessairement des droits égaux. Ou aucun individu de l'espèce humaine n'a de véritable droits, ou tous on les mêmes ; et celui qui vote contre le droit d'un autre, quelque soient sa religion, sa couleur ou son sexe, a dès lors abjuré les siens. »* <sup>233</sup>

L'on ne saurait être plus clair ; ajoutons qu'il y a une raison supplémentaire d'associer l'idée de fraternité-contractualiste à Condorcet, c'est qu'il représente, de même que Rousseau avant lui et que Kant à la même époque, l'idée d'une nature humaine susceptible d'un constant retour réflexif sur soi, d'un constant travail de perfectionnement, parallèle à l'extension à tous du droit à

---

<sup>233</sup> « Sur l'admission des femmes au droit de cité ». 3 juillet 1790. *Journal de la société de 1789*, n° 5. Cité d'après Jaume, Lucien. *Les déclarations des droits de l'homme*. Paris : Flammarion, 1989, p. 364.

prendre part aux institutions, idée sur laquelle je reviendrai dans mon troisième point <sup>234</sup>.

### Les acteurs de la fraternité.

En second lieu, la fraternité-contractualiste opère depuis une perspective qui génère une *dimension revendicatrice, d'élargissement de droits, par les acteurs mêmes.*

Je voudrais en prendre pour exemple un texte qui fait pendant à celui de Condorcet, celui d'Olympe de Gouge, qui inaugure cette autre face de la fraternité qu'est la *sororité*. Cette femme courageuse sera guillotinée pour avoir osé s'opposer à Robespierre ; elle avait écrit de façon ironique mais aussi prémonitoire : « [L]a femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la tribune ... » <sup>235</sup> Parlant au nom des sœurs, des mères, des filles « représentantes de la nation », elle rédige en 1791 la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, qui a pour effet de mettre cruellement en lumière les insuffisances d'un universalisme qui refuse encore de considérer que les femmes fassent partie de l'humanité. L'article premier transforme justement à peine, significativement, la première phrase de la Déclaration des

---

<sup>234</sup> Je pense particulièrement au Condorcet de l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Par ailleurs, il manque évidemment en Condorcet certaines dimensions plus compliquées de la fraternité-contractualiste, particulièrement la réflexion sur les différentes perspectives sur les biens fondamentaux faisant l'objet du contrat (la dimension identitaire, et son corollaire, le problème de la tolérance), aspect qui a été analysé dans notre première partie, et sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie.

<sup>235</sup> Art. X de sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (reproduit in Jaume, Lucien. *Les déclarations des droits de l'homme*. Paris : Garnier Flammarion, 1989, pp. 200-209).

droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « La femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits. »

Plusieurs aspects frappent dans cette déclaration. En tout premier lieu, qu'il suffit de paraphraser la Déclaration de 89, en y ajoutant les termes « femme » et « citoyenne » pour que d'une part les insuffisances d'un faux universalisme, d'un universalisme réducteur, apparaissent, et de l'autre pour que toute la force revendicatrice de la notion de « droits » apparaisse. En second lieu, la contemporanéité de l'idée d'égalité de citoyenneté. Je n'en donnerai pour preuve que la formulation très rawlsienne de l'article 6 de la déclaration des droits de De Gouge, qui paraphrase la déclaration des droits de 89, mais en ajoutant le terme « citoyenne », et surtout en faisant de l'égalité d'opportunités un droit à revendiquer (« doivent être également admissibles » contre « sont également admissibles ») :

*« La loi doit être l'expression de la volonté générale, toutes les citoyennes et citoyens doivent concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation, elle doit être la même pour tous : toutes les citoyennes et tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, doivent être également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents. ».*

La similitude avec la première partie du principe de différence rawlsien (« Les inégalités sociales et économiques doivent ... être attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, conformément à la juste égalité des chances ») est frappante <sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> Rawls, John. *Political liberalism*. New York : Columbia U. P., 1993, p. 6 :  
« Social and economic inequalities are to ... be attached to positions and  
(La note continue sur la page suivante)

Enfin, et en dernier lieu, à cette actualité de la position philosophique correspond une actualité du problème politique : que l'on songe seulement que l'idée que toutes les citoyennes et tous les citoyens doivent participer à l'élaboration de la loi correspond entièrement à un débat français actuel sur la parité de représentation, et qui repose sur une idée simple, très similaire à celle d'Olympe de Gouge : « ainsi les femmes feront la loi. » <sup>237</sup> Ajoutons, sous forme de note, que la déclaration d'Olympe de Gouge est la seule à imaginer un « contrat social de l'homme et de la femme » (contrat pour lequel elle utilise l'image d'une « chaîne d'union fraternelle », contrat qui porte spécifiquement sur ce domaine qui, encore aujourd'hui, fait l'objet d'une réflexion insuffisante dans l'optique de la justice, à savoir la famille).

*L'idée de société en travail.*

Pour finir, la fraternité-contractualiste constitue, en vertu de sa dimension de réciprocité et de mutualité de reconnaissance, une *interrogation sur les règles et conditions d'appartenance qui font de chacun des frères, des sœurs, un membre de la relation fraternelle que les autres puissent reconnaître comme tel*. Il ne fait pas de doute qu'au moins deux types d'associations fraternelles ont eu une influence importante sur le trajet ultérieur de l'idée de fraternité : les loges maçonniques et les corps de métier. Il apparaît que ceci est

---

*(Suite de la note)*

offices open to all under conditions of fair equality of opportunity ». Cette formulation est identique à celle donnée dans *A Theory of Justice*.

<sup>237</sup> Cf. manifeste des 577 pour une démocratie paritaire. *Le monde*. Mercredi 10 novembre 1993, p. 6.

dû en premier lieu au fait que leurs membres se donnent le nom entre eux de « frères » (ce sont des associations masculines, ce qui renforce dans l'imaginaire l'idée d'une fraternité excluant les femmes). Ce n'est pourtant pas la seule raison.

L'une de ces raisons additionnelles se trouvent dans l'image concrète de sociétés fraternelles, avec une identité partagée, un rapport commun à des normes d'organisation, et une histoire préalable, qui fait que les nouveaux membres aient à subir un processus d'*apprentissage*. Ce processus d'apprentissage qui rend chacun capable d'être membre à part entière, de participer pleinement et de prendre part à la communauté morale et, éventuellement, à la modification des normes communes, (ce que les compagnons ou frères mènent effectivement à bien, quelquefois en opposition aux *maîtres*, des loges et des corporations <sup>238</sup>) semble constituer l'une des images les plus applicables, par analogie, à la société politique. Ainsi Segulier peut-il affirmer en 1776 : « Les communautés peuvent être considérées comme autant de petites républiques, uniquement occupées de l'intérêt général de tous les membres qui les composent et s'il est vrai que l'intérêt général se forme de la réunion des intérêts de chaque individu en particulier, il est également vrai que chaque membre, en travaillant à son utilité

---

<sup>238</sup> Cf. Sur ce point Sewell, William H Jr: *Work and Revolution in France. The language of labor from the old regime to 1848*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Sewell signale par ailleurs (p. 205) que c'est en grande partie en termes de fraternité que la solidarité morale des corporations passa ensuite à l'idée d'associations entre travailleurs, donnant ainsi un contenu concret à des solidarités plus larges.



véritable personnelle, travaille nécessairement, même sans le vouloir, à l'utilité véritable de toute la communauté. » <sup>239</sup>

C'est sur ces ateliers fraternels de tout type et sur leur synthèse particulière des mœurs, de l'agir et de la raison que je conclurai cette *nouvelle conceptuelle*. Est-il besoin de le dire, je termine sur cette image non pas pour reconstruire une vision plus ou moins nostalgique de temps révolus et plus heureux. Il ne s'agit pas de retrouver une version solidariste s'opposant à l'égalité et la liberté « abstraites » de la modernité. Il faut se garder d'une image angélique des rapports de travail dans les corporations, qui ne furent exemptes ni d'arbitraires ni d'une rigide structure hiérarchique. Tout pareillement, l'idéal maçonnique n'est pas identifiable au projet des Lumières, ni à la version ici donnée de la fraternité-citoyenne. Certaines loges participaient certes à cet idéal (particulièrement celle des Neuf-Soeurs, constituée en sorte d'atelier encyclopédique, avec une grande partie des intellectuels libéraux de Paris, qui reçoit Voltaire — et peut être Condorcet —, élit Franklin Vénérable, et se donne pour but d'appuyer l'indépendance américaine et de diffuser l'esprit des Lumières). Certaines étaient

---

<sup>239</sup> Définition de la main invisible axée sur une idée très *politique* des confraternités de travail citée in Revel, Jacques. « Les corps et les communautés. » In : Baker, M. (ed). *The political culture of the old regime*. New York : Pergamon Press, 1987, pp. 225-242. Pour une analyse de l'impact de l'image de corporations dans l'imaginaire révolutionnaire, cf. aussi Sonenscher, M. « The Sans-Culottes of the Year II: rethinking the language of labor in revolutionary France. » *Social History*, n. 3 (1984), pp. 320-328.

Durkheim donne pour sa part une version des corporations médiévales comme modèle de référence pour l'organisation politique et sociale (il en déduit tout particulièrement la nécessité de corps intermédiaires entre la société et l'État), mais cette vision « corporatiste » de la justice sociale n'est pas ce qui est ici compris par *fraternité-contractualiste* (et en constitue même en partie l'opposé).

par contre tout à fait contraire à l'esprit des temps nouveaux ; lorsque la Révolution française éclate, il se trouve des franc-maçons dans toutes les positions politique <sup>240</sup>.

Par contre, il semble que l'idée de *société en travail* se proposant de réfléchir sur l'amélioration du sort des hommes, dans le cas des franc-maçons, et donnant par le travail un sens à leur vie et au monde, pour ce qui est des corporations, ait eu une influence décisive, et continue à alimenter l'idée de fraternité-contractualiste.

---

<sup>240</sup> Le lien entre la franc-maçonnerie et la fraternité-citoyenne semble de prime abord évident. Les franc-maçons se donnent entre eux le nom de frères, et les loges et les ateliers emploient de plus très tôt le terme de fraternité pour se donner leur dénomination (cf. Halevi, R. : « Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique. » *Cahier des Annales*, n. 40 —1984). L'appellation de « frères et amis » si fréquent sous la Révolution est due à eux. De plus, de nombreux auteurs, à commencer par Alfonse Aulard, estiment que c'est eux qui transmettent l'idéal de fraternité à la Révolution (cf. Aulard : « La devise " Liberté, égalité, fraternité " », *op. cit.*). Enfin, une citation très répétée de juillet 1789 semble accueillir la Révolution comme traduction dans les faits de l'idéal maçonnique (« Le triomphe de la liberté et du patriotisme est le triomphe le plus complet du véritable Maçon ... La magique Révolution qui sous nos yeux s'opère en si peu de jours doit être célébrée ... avec un sentiment d'enthousiasme ... Qu'il est beau, mes T . . . C . . . FF . . ., le jour où un roi citoyen vient annoncer qu'il veut commander à un peuple libre et former de son superbe empire une vaste loge dans laquelle tous les bons Français vont véritablement être frères. » — Discours d'un frère de la Loge de la Parfaite Union de Rennes à la séance du 23 juillet 1789. Archives de la Parfaite Union. Cité par Cochin, Auguste. *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne*. Paris : Plon, 1925, Tome I, p. 37).

Ceci semble toutefois discutable. Brunot signalait en effet déjà que des membres de *toutes* les tendances politiques appartenaient aux loges (« L'organisation des " frères " servit de selle à tous les chevaux. »), qu'elle contenait autant d'émigrés que de Constituants ou de Conventionnels. Des études plus récentes consolident cette conclusion plus nuancée. S'il est certain que les franc-maçons ont bien cet idéal fraternel, c'est bien plus dans le sens d'un mode de sociabilité associative (fraternelle), que de l'idéal de fraternité lui même, qui ne fait comme tel pratiquement pas l'objet de discussion dans les loges avant la Révolution (cf. particulièrement John Robert Morris, « Liberté, égalité, fraternité : sources and development of a slogan. », *op. cit.*).

Sinon la foi en un avenir de perfection, elle lui lègue une certaine idée de la perfectibilité humaine.



## **TROISIÈME PARTIE**

### **La fraternité-contractualiste et ses rivales.**



## LE DOUBLE MOUVEMENT DE L'HOMME

---

*« [L]e double mouvement de l'homme, progrès de l'individualité, progrès de la fraternité : être soi de plus en plus, être frères de plus en plus. »*

Michelet. Journal.

Les jalons historiques posés jusqu'à présent ont essentiellement eu pour intention de montrer l'épaisseur conceptuelle et temporelle de la notion de fraternité, et des trois interprétations préalablement identifiées de ce en quoi consiste une société plus fraternelle. Ma première partie a eu pour objet d'analyser comment la *fraternité*, métaphore vive, constituait un concept politique à part entière, concept permettant de concevoir des questions d'identité et de partage de façon plus sophistiquée que les notions de solidarité ou de communauté. Cette seconde partie a tendu à présenter la fraternité comme mot-mémoire, porteur d'espairs politiques et de formes et références d'organisation sociale, porteur des sens « contestés » reconstruits au préalable, sens historiquement mis en œuvre.

Il me reste maintenant à fermer simultanément deux parenthèses : d'une part, il convient de voir quelles *réponses* la fraternité-contractualiste apporte aux perspectives de la fraternité-critique et de la fraternité-virtu, réponses qui se dégagent en partie de ce qui a été écrit jusqu'à présent, mais qu'il me faut maintenant résumer et approfondir. En second lieu, il y a lieu d'examiner quels sont les termes du contrat spécifique que la fraternité-contractualiste

propose, et la conception du pluralisme, de l'identité, de la personne, de la justice distributive qui en découlent.

Le « double mouvement de l'homme », dont Michelet augurait un progrès constant et qui devait porter l'humanité à donner à chacun des ressources accrues pour développer son individualité, tout en comprenant chaque fois mieux les nécessités et perspectives des autres frères et sœurs dans le genre humain n'est pas en cette fin de vingtième siècle, beaucoup s'en faut, près du but. Le problème de la compatibilité entre ce que j'ai appelé, reprenant Thomas Nagel, la *perspective personnelle* et la *perspective impersonnelle* reste l'une de nos tâches les plus urgentes. Ce problème politique, et les différentes conceptions de la justice qui résultent des solutions qui lui sont données, doivent être soumis à examen politique et rationnel constant ; telle a été l'une des intentions de cette thèse, la seconde étant de montrer que l'idée de fraternité permet d'en éclairer certains enjeux.

Pour compléter l'analyse menée jusqu'à présent, je devrai revenir sur les réponses que la fraternité-contractualiste apporte aux différentes perspectives sur la justice représentées par la fraternité-virtu et la fraternité-critique. Ceci étant, la réponse ne peut être complète qu'en examinant la spécificité des constructions conceptuelles de la fraternité-contractualiste, sur lesquelles je m'attarderai ce faisant, dans l'espoir d'en clarifier certains des termes essentiels.

La toile de fonds à partir de laquelle s'effectue cette reconstruction est kantienne et, plus spécifiquement, rawlsienne.



Pour autant, je n'ai pas voulu établir ici un résumé du débat entre *libertarians*, libéraux-égalitaires et *communitarians*, dans la philosophie anglo-américaine contemporaine <sup>241</sup>. Il ne faut donc pas attendre un exposé complet du débat, l'examen des différentes positions, et la réfutation systématique de celles qui se trouvent à l'encontre de la perspective ici présentée. Deux raisons expliquent ce choix. D'une part, ce résumé a déjà été ailleurs très correctement

---

<sup>241</sup> Par libéraux-égalitaires j'entends les auteurs qui estiment, à la suite de John Rawls, que le rôle de l'État est à la fois d'assurer l'égalité sociale quant aux biens essentiels entre les citoyens et de garantir que leurs libertés individuelles fondamentales ne soient pas restreintes. Par ailleurs, dans le vocabulaire de la philosophie anglo-américaine contemporaine, les *libertarians* sont les partisans de la liberté, qui estiment que le meilleur gouvernement est celui qui brime le moins les libertés individuelles. L'exposant essentiel de cette tendance est Robert Nozick, pour qui, à la différence de John Rawls, le droit fondamental est le droit de propriété, entendu comme le droit de disposer librement de ce dont chacun est devenu le propriétaire légitime (sans enfreindre le droit de propriété d'autrui) et le droit de disposer de son propre corps. Le positionnement politique des *libertarians* est difficile, puisque la logique du droit de propriété tels qu'ils l'entendent implique autant des revendications classiques de la gauche (comme l'anti-impérialisme) et de la droite (comme la levée des charges fiscales).

Pour les *communitarians*, ils comportent non seulement des partisans de positions politiques très différentes, mais aussi des analyses philosophiques difficiles à regrouper sous un même principe. S'il fallait chercher le *consensus par recoupement* entre ces différentes perspectives (depuis celle de MacIntyre, déjà cité, à Taylor, en passant par Sandel ou Walzer), celui-ci semble être l'idée que toute conception de la justice ne peut s'appliquer que dans une « communauté » — terme sous lequel les différents auteurs mettent toutefois des réalités socio-politiques différentes —, communauté dont les valeurs et *habitus* sociaux constituent une certaine *identité normative*, elle-même liée à l'identité des membres de la communauté. Ce n'est que dans ce contexte que les principes de justice sont compréhensibles. De ceci est déduite une conception de la personne comme être « situé », qui est opposée à la conception « abstraite » de la personne que la théorie de la justice procédurale de John Rawls supposerait de façon incohérente (ou même, selon certains, créerait, puisqu'elle favoriserait une société atomisée, faite d'individus aux identités fragilisées, et dont l'identité normative reposerait donc sur une base friable).

S'il fallait replacer ces théories dans ma division en trois versions de la fraternité, les *communitarians* se situeraient plutôt dans le cadre la fraternité-virtu, les libéraux-égalitaires dans le contexte de la fraternité-contractualiste, et les *libertarians* dans celui de la fraternité-critique, en raison de l'insistance sur le fait que les libertés individuelles soient brimées aussi peu que possible, même s'ils utilisent également la métaphore du contrat (mais non dans la version kantienne qui est ici adoptée).

effectué <sup>242</sup> et, pour le dire un peu candidement, je ne crois pas avoir quelque chose d'original à ajouter quant à *l'ensemble* du débat. Ma seule contribution se situe quant à l'usage d'un terme plus sophistiqué que celui de « communauté », pour concevoir des problèmes d'identité complexe dans les sociétés contemporaines, et leurs conséquences pour la conception d'une société juste.

En second lieu, la position ici adoptée surgit, je l'espère, assez clairement des arguments exposés pour ne pas avoir à les reprendre dans un résumé nécessairement un peu laborieux, qui alourdirait le corps du développement.

Enfin et surtout, le présent chapitre ne constitue pas seulement une synthèse explicative du contenu donné à l'idée de fraternité-contractualiste, mais aussi une *partie transitoire*, dont l'objet est de permettre de tisser le cadre conceptuel dans lequel pourra être mené à bien la réflexion sur les conséquences, pour la conception de la justice politique, du fait que (à peu près) la moitié de l'humanité soit constituée de femmes. L'une des insatisfactions les plus constantes que j'ai éprouvées, à la lecture de la théorie de John Rawls et de beaucoup des exposants au débat, a en effet été provoquée par

---

<sup>242</sup> La production bibliographique sur le sujet est devenue immense. Je ne citerai que trois ouvrages récents qui me semblent à la fois didactiques et sophistiqués. En tout premier lieu, la présentation de la théorie rawlsienne et des objections qu'elle suscite in *Liberals and communitarians*, de Stephen Mulhall et Adam Swift (Oxford : Blackwell, 1992) ; ensuite le tableau général des débats de la philosophie politique contemporaine en langue anglaise brossé par Will Kymlicka in *Contemporary political philosophy. An introduction* (Oxford : Clarendon Press, 1990). Enfin, tant pour son accessibilité aux lecteurs français que pour la présentation très claire du débat entre libéraux-égalitaires et libertariens, l'ouvrage de Philippe Van Parijs *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique* (Paris : Seuil, 1991).

l'absence d'une perspective tenant à la fois pleinement, et spécifiquement, compte des attentes de justice dans l'optique de la moitié féminine de la population. Certains auteurs s'y sont déjà essayé <sup>243</sup>. Je souhaite pour ma part contribuer, tant soit peu, à ce qui reste l'une des tâches les plus urgentes de la théorie politique contemporaine.

Selon la définition donnée dans ma première partie, est plus fraternelle la société dont les institutions permettent le mieux à chacune et à chacun de s'y reconnaître, du point de vue des valeurs essentielles sur lesquelles elles reposent, et en vertu desquelles le partage des ressources de tout type est effectué. Il semble par conséquent peu hasardeux d'affirmer qu'aucune de nos sociétés n'est encore pleinement fraternelle, et en tout état de cause pleinement « sororale ». La dernière partie de mon travail aura donc pour objet de signaler quelles sont les insuffisances les plus criantes (du point de vue de la conception de la famille, particulièrement), mais aussi et surtout de tenter d'y proposer quelques voies de solution conceptuelle.

C'est dans le cadre de ces voies de solution que j'aurai l'occasion d'illustrer le rôle de l'État dans la garantie d'une éducation pour toutes et tous. J'insisterai dans ce contexte particulièrement sur la définition, qui me semble essentielle dans l'optique d'une société plus fraternelle et sororale, au sens qui a été donné à ce terme, de

<sup>243</sup> Je pense essentiellement à Susan Moller Okin. *Gender, Justice and the Family*. New York : Basic Books, 1989. J'exposerai dans la quatrième partie mes points de divergence avec sa perspective sur une théorie rawlsienne au féminin.

garantir que l'école soit constituée comme « espace agnostique d'usage public de la raison ». Les indications qui suivent doivent donc être comprises autant comme une préparation de cette discussion sur ce que serait une société plus « sororale », que comme synthèse des différents éléments de la fraternité-contractualiste.

***1. Note sur la fraternité au prisme du débat anglo-américain entre libéraux et communautariens. Un exemple.***

Une mise en garde s'impose avant d'en venir à l'analyse des termes essentiels de la fraternité-contractualiste, et à la raison de la préférer à ses rivales en théorie politique ; elle concerne l'usage du terme *fraternité* dans la philosophie politique anglo-américaine contemporaine, à laquelle je ferai de nombreuses références dans le reste de ce travail.

Le terme *fraternité* ne constitue pas un concept central dans la polémique ouverte en théorie politique autour de l'œuvre de John Rawls. Cependant, lorsque le terme est utilisé, c'est généralement pour ne pas répéter celui de « communauté », ce qui, j'ai essayé de le montrer, donne à la fois une idée fort pauvre du concept de fraternité, et de la nature des rapports fraternels.

J'ai longuement analysé les caractéristiques du terme dans la première partie, en signalant particulièrement la présence d'un élément à la fois identitaire et de partage, d'une individualisation à chacun(e) des sœurs et frères de ce que l'équité demande pour chacun(e) d'entre elles/eux, et pour le groupe dans son ensemble, tout comme les dimensions consensuelles-conflictuelles qui en

résultent. A ceci, il peut être ajouté deux éléments, dont l'importance est plus visible au terme de l'analyse historique menée :

- En premier lieu, la parenté entre l'idée de fraternité et celle de *citoyenneté*, bien plus qu'avec celle de *communauté*. En effet, si elle constitue un concept de clôture, comme celui de *communauté*, mais aussi comme celui de *citoyenneté*, la notion de fraternité permet de concevoir les *conditions individuelles* auxquelles chacune et chacun des membres prend part à la relation fraternelle : elle attire l'attention à la fois sur les qualités qui font de chaque individu(e) un(e) membre et sur les caractères qu'ils donnent à leur association. De ce fait, l'extension de la qualité de frère ou sœur, qui dans le domaine de la citoyenneté se traduit en droits et devoirs concrets, prévus par la loi, à toute personne remplissant certaines conditions stipulées, s'inscrit dans sa logique. Celle-ci est revendicatrice, dès que des limites sont imposées arbitrairement à la participation à l'association fraternelle ainsi définie. Elle peut étendre les frontières d'appartenance à l'ensemble de l'humanité : la définition d'une société humaine acceptable pour et par toutes et tous justifie, par exemple, la requête d'un « droit des gens » sur le plan international <sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> Pour une réflexion récente sur cette idée ancienne, cf. l'article de John Rawls « The law of peoples. » *Critical Inquiry*, n. 1, vol. 20 (automne 1993), qui analyse si et dans quelle mesure la notion universelle de droits de l'homme  
(La note continue sur la page suivante)

- A cette dimension légale s'ajoute celle de *l'agir*, qui se traduit sur deux niveaux : d'une part dans l'idée d'un *travail commun* à la définition et l'élaboration d'une société acceptable par le plus grand nombre possible, et de l'autre par l'association pour *revendiquer* sa mise en œuvre. De nouveau, cette dimension n'est pas limitée à la citoyenneté interne à un pays. L'idée de fraternité associe chacune et chacun à tout autre sœur et frère en l'humanité ; c'est ce qui explique qu'elle réapparaisse souvent, lorsqu'il est demandé que quelque chose soit entrepris, que ce soit pour calmer des souffrances ou pour mettre un terme aux violations de droits de l'homme, dans une autre partie du monde. Même hors des frontières d'appartenance concrète, la capacité à adopter le point de vue de *l'autre*, de considérer tout frère ou sœur en l'humanité comme un *alter ego*, appelle non seulement la compassion et la sollicitude, mais aussi l'action.

Or, la plupart des membres au débat entre libéraux-égalitaires et *communautarians*, loin de souligner aucun de ces aspects, loin de montrer la présence dans la notion de fraternité d'une idée de

---

*(Suite de la note)*

s'applique (et parfois appelle l'action), même là où elle entre en conflit avec des traditions culturelles ou religieuses.

C'est par ailleurs l'une des dimensions importantes de la notion de fraternité que la capacité qu'elle implique d'élargir la perspective impersonnelle à l'ensemble de l'humanité, tout en gardant la référence individuelle à chacun des frères, chacune des sœurs en elle. La tension entre les deux perspectives peut alors se traduire, par exemple, en la tension entre l'aspiration de chacun/e à préserver un certain niveau de bien-être national, d'une part, et les sacrifices que l'égale dignité de tout autre frère ou sœur en l'humanité demande, en termes d'aide de toute nature.

citoyenneté légale et d'une dimension revendicatrice, déplacent non seulement la fraternité du seul côté de traditions, de contextes culturels et de mœurs partagés, mais surtout s'en saisissent chaque fois qu'il est besoin d'une notion mal définie, chaude, englobante, et qui détermine entre les êtres des liens d'affection ou de diffuse solidarité, plus que des *devoirs*. La fraternité, dernier refuge du foyer, c'est cette partie de nous, du monde vécu, qui n'est pas « colonisée » par l'État, par les procédures abstraites. Non que ce langage habermassien soit utilisé par les parties au débat : il s'agit de la traduction d'une idée qui reste encore plus implicite, encore moins analytiquement définie. Pour certains *communautarians*, la fraternité, c'est précisément le *heimat* perdu que Rawls néglige <sup>245</sup>, l'évidence en est si criante, qu'elle dispense de toute analyse. Quant à Rawls lui même, après avoir lié son second principe de justice, le principe de *différence*, à l'idée de fraternité, il abandonne cette référence <sup>246</sup>, car elle lui a valu de violentes attaques de la part d'une critique féministe qui voit dans l'idée un concept « patriarcal » (Pateman) et de la part des *communautarians*, qui y reconnaissent, assez mystérieusement, une preuve de la fragilité de la conception ontologique de l'individu « sans attaches », sur laquelle reposerait sa théorie.

Cette imprécision conceptuelle dans l'utilisation du terme *fraternité* est particulièrement étonnante, et sensible, lorsqu'il s'agit de philosophes soucieux de la rigueur analytique de leurs concepts.

---

<sup>245</sup> Je pense à Michael Sandel. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982.

<sup>246</sup> Aucune mention n'est faite de la fraternité dans *Political Liberalism*.

Je voudrais en donner un exemple en m'appuyant sur quelques pages à mon sens très illustratives de Ronald Dworkin. Ainsi, dans *Law's Empire*, Dworkin semble annoncer une version philosophique de l'importance de la fraternité dans le domaine de la légitimité politique, mais ne propose en définitive pas de définition analytique du terme, qu'il ramène souvent, explicitement, à une idée de communauté ou, ce qui est plus troublant, de « vraie » communauté, association de termes surprenante sous la plume de ce libéral <sup>247</sup>.

Son argument se développe, dans ses grandes lignes, comme suit. Dworkin commence par donner une place à la fraternité dès la préface du livre : le droit consiste en une pratique narrative, dit-il, dont il convient de retrouver les fondements dans une orientation politique plus générale « d'intégrité, de communauté et de fraternité ». Ce n'est qu'au sixième chapitre que le rapport entre ces trois termes est analysé. L'« intégrité » (*integrity*) constitue, dit Dworkin, une « vertu politique » qui joue, sur le plan des principes, le rôle attribué à Neptune par les astronomes <sup>248</sup>. La similitude est la suivante : avant même que cette planète eut été découverte, les astronomes en postulaient l'existence, qui pouvait seule expliquer le comportement des planètes voisines. La valeur d'intégrité jouerait ce même rôle, selon Dworkin, comme principe se trouvant *par delà*

<sup>247</sup> Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. London : Fontana, 1986. Les quelques citations ci-après s'appuient pratiquement toutes sur le chapitre six.

<sup>248</sup> Le terme d'*integrity* (intégrité) est choisi par Dworkin pour signaler qu'il existe un parallèle entre la moralité politique et la moralité personnelle. L'intégrité requiert donc que l'État agisse sur la base d'un ensemble unique et cohérent de principes, mêmes si les citoyens ont des conceptions différentes de ce que des principes politiques équitables et justes sont (cf. *op. cit.*, chapitre cinq).



la justice et l'équité (particulièrement lorsque ces deux valeurs sont en conflit <sup>249</sup>). Or l'analogie avec l'hypothèse de l'existence de la planète Neptune est saisissante, parce qu'elle suppose que l'intégrité est une valeur non encore parfaitement appréhendée, qui reste à découvrir, et dont il ne peut être, à ce stade, que supposé la nécessité épistémologique. A la lecture du livre, cependant, la nécessité de la notion d'intégrité (ou de cohérence des principes sur lesquels repose l'action de l'État) se dégagera plus clairement des arguments ; c'est la notion de fraternité qui viendra, elle, prendre cette place de principe légitimateur, dont la nécessité sera postulée, mais dont le statut conceptuel restera incertain.

Ce déplacement s'opère précisément au moment de l'approfondissement de la notion d'intégrité, de par une tentative de définition de ses *effets*. Pour mieux comprendre l'idée d'*integrity*, dit Dworkin, nous devrions l'associer à celle de fraternité — ou, s'empresse-t-il de dire en note, de sororité —, ou « pour en donner le nom à la mode », de communauté. Le rôle de cette communauté serait de permettre un « changement organique » de la société, par un « contrat organique » <sup>250</sup>, dont la principale caractéristique serait que les personnes accepteraient d'être gouvernées non seulement par des règles explicites écrites, fruit de décisions politiques déjà prises, mais aussi par « toute autre règle induite par les principes sur

---

<sup>249</sup> Dworkin donne du terme *fairness* (équité) la définition suivante : il s'agit, en politique de l'attitude qui permet de trouver des procédures de distribution du pouvoir, de telle sorte que les gouvernés aient une influence égale sur les mesures qui les affectent. Quant à l'idée de *justice*, elle concerne les décisions que les institutions *devraient* prendre, que ces institutions politiques aient été ou non choisies en fonction de procédures équitables (cf. *op. cit.*, chapitre cinq).

<sup>250</sup> Dworkin, Ronald, *op. cit.*, pp. 188-189.

lesquelles ces décisions s'appuient ». Ces règles implicites assureraient la légitimité momentanée de nouvelles décisions, dans la mesure où, intuitivement, elles se situeraient dans ce cadre de valeurs partagées. En effet, les personnes adhèreraient ainsi au principe de légitimité de « Kant et Rousseau », et se sentiraient *auteurs* des lois. La référence est évidemment à la phrase du *Contract Social* : « [L]'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » et à la définition de la citoyenneté dans la *Métaphysique des mœurs*, citoyenneté dont l'un des attributs essentiels est selon Kant « la *liberté* légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun a donné son accord ». Or, l'on pourrait se demander si tel est le sens de ces phrases <sup>251</sup>, mais surtout si l'objet de la légitimité, dans les démocraties représentatives auxquelles pense Dworkin, est véritablement que chacun se sente l'auteur des *décisions* des gouvernants. En effet l'idée de légitimité demande en général plutôt que les gouvernés adhèrent au *système de règles* en vertu desquelles les gouvernants sont à leur place, et donc acceptent *les normes contraignantes* que ces gouvernant adoptent, sans pour autant adhérer à chacune de leurs décisions, sans s'en sentir les auteurs.

Demandant une adhésion plus poussée, donc, la métaphore de « contrat organique », qui vient semble-t-il naturellement sous la plume de Dworkin pour qualifier son idée (et qui est cohérente avec le parallèle entre la moralité individuelle et la moralité de l'État

---

<sup>251</sup> Le doute est particulièrement permis en ce qui concerne la phrase de Rousseau, selon lequel l'accord donné aux lois doit être *explicite* et non hypothétique (la volonté générale doit être exprimée, Rousseau rejetant le modèle de la représentation) ; il ne semble donc pas que ce type d'accord puisse jouer le rôle que Dworkin attribue à l'*integrity*.

qu'il établit dans la définition d'*integrity*), attire de plus l'attention sur un aspect parent de la fraternité-vertu. La fraternité dont il parle n'apporte ainsi aucun élément à la résolution des *conflits d'interprétation sur ce que les principes implicites d'une communauté politique sont*. Mettant l'accent sur la dimension consensuelle, elle a peu à dire quant à la résolution des conflits éthiques fondamentaux <sup>252</sup>.

Toutefois, je voudrais pour l'heure attirer plus particulièrement l'attention sur le fait que, dans ces quelques pages, la nécessité conceptuelle de la fraternité apparaît peu dessinée. Le terme « plus en vogue » de *communauté* en est donné comme

<sup>252</sup> Un exemple des difficultés suscitées par cette perspective se trouve dans l'analyse, à mon sens très problématique, que Dworkin mène, dans le cadre du même chapitre, sur les devoirs d'une fille à l'égard d'un père souhaitant (« pour son bien » et de bonne foi — parce qu'il pense que les femmes ont besoin d'une protection spéciale) la marier contre son gré. Cette analyse abandonne entre autres le domaine de la doctrine du droit et situe, dans ce qui ne peut être que dans le contexte d'une doctrine de la vertu, des devoirs de la fille de donner des explications « et peut être de présenter des excuses » à son père, si elle refuse son choix ; de plus, ajoute Dworkin la fille « devrait pour le reste s'efforcer de continuer à garder son statut de membre de la communauté [ici la famille] qu'elle a par ailleurs le devoir d'honorer ». La place de cet argument dans une réflexion sur la légitimité politique est surprenante ; elle concerne en effet plutôt la vie bonne, pour laquelle la position de Dworkin semblerait devoir être de s'en remettre à l'individu, selon le principe de liberté. L'étendue de l'analogie avec le fonctionnement du politique ne ressort pas assez clairement. Je serais pour ma part plus tentée d'utiliser cet exemple pour demander ce que les institutions publiques doivent faire (par exemple sur le plan éducatif), pour *permettre* à la fille, dans une perspective de tolérance et de justice, de bénéficier de ressources pour effectuer les choix essentiels concernant sa propre vie, et de comprendre qu'il n'est pas *nécessaire* de renoncer, si elle le souhaite et s'il lui en donne la possibilité, aux rapports affectifs avec un père dont elle a cependant cessé de partager certains principes. Cette solution aurait donc pour objet de donner à la fille les ressources conceptuelles à même de lui permettre de considérer que le rejet de *certain*s principes (ou pratiques) d'une personne, d'une culture, d'une tradition, n'impliquent pas le rejet de la personne, de la culture ou de la tradition. C'est justement toujours ce dernier déplacement qu'effectue la fraternité-vertu, la fraternité-contractualiste essayant d'y opposer la capacité à reconstruire un *désaccord raisonnable*.

synonyme, et le statut spécifique de la notion n'est pas analysé. Ceci ne laisse d'ailleurs d'être surprenant, puisque Dworkin accorde une valeur bien plus qu'évocatrice au terme, et termine même son livre en déclarant que l'une des caractéristiques essentielles à son sens de la loi, du droit (*the law*), est son « attitude fraternelle ».

C'est cette imprécision conceptuelle quant à ce que recouvre le terme fraternité, également décelable dans l'utilisation de la notion de *fraternité* par d'autres participants au débat entre libéraux et *communitarists*, qui explique certainement que, pour caractériser le fonctionnement d'une communauté politique reposant sur des relations de mutualité, de solidarité et de réciprocité individualisée des membres, Dworkin parle un peu plus loin de « vraie » communauté où prendraient place des « relations fraternelles authentiques »<sup>253</sup>. La liberté et l'égalité sont assez analytiquement définies dans ses écrits pour ne pas distinguer entre « vraie » et « fausse » liberté, entre égalité « authentique » et « adultérée » ; pour la fraternité, elle exprime des liens assez imprécis entre les membres pour que cette affirmation de sa « vraie » nature soit nécessaire.

C'est encore à l'usage un peu irréfléchi d'un terme « chaleureux » que j'attribue le fait que, sous le titre prometteur de « Fraternité et communauté politique », Dworkin présente une version de la légitimité politique en des termes que reprendraient volontiers certains *communitarists* : « La meilleure défense de la légitimité politique — le droit d'une communauté politique à traiter

<sup>253</sup> Dworkin, Ronald. *Law's Empire*, op. cit., pp. 199 et 201.

ses membres comme ayant des obligations en vertu de décisions collectives de la communauté — doit être recherchée non sur le terrain aride des contrats ou des devoirs de justice, ou des obligations de *fair play* qui peuvent lier des étrangers entre eux, terrain sur lequel les philosophes ont espéré la trouver, mais dans la terre plus fertile de la fraternité, la communauté, et des obligations qui en découlent. » <sup>254</sup> Moelleuse et tendre, cette fraternité nourricière, terre promise moins dure et aride que le domaine gelé des droits, n'en reste pas moins très peu définie. Elle ne permet ainsi pas de comprendre, comme j'ai essayé de le montrer plus haut, quel serait son rôle dans les cas de conflits profonds, précisément quant à l'interprétation des obligations qu'elle induit. L'on peut donc légitimement se demander quelle est sa place dans une théorie de la légitimité, puisqu'elle n'intervient que lorsqu'il n'est pas besoin d'elle, dans une situation déjà consensuelle.

Je termine ici sur cet exemple, qui n'a pas pour objet de remettre en cause l'orientation générale libérale-égalitaire de Dworkin (que je partage, mais qui me semble mal desservie par ces quelques pages), mais de montrer comment l'idée d'un lien *plus que contractuel* se trouve annoncée, sans être parfaitement analysée, dans l'utilisation qu'il fait du terme *fraternité*. Pour ne pas prêter le

---

<sup>254</sup> Dworkin, Ronald. *Law's Empire*, op.cit., p. 206-207 (« [T]he best defense of political legitimacy —the right of a political community to treat its members as having obligations in virtue of collective community decisions— is to be found not in the hard terrain of contracts or duties of justice or obligations of fair play that might hold among strangers, where philosophers have hoped to find it, but in the more fertile ground of fraternity, community, and their attendant obligations. »). L'un des éléments les plus problématiques des questions de légitimité se situe précisément dans le domaine des obligations, dans la façon dont celles-ci sont déduites et interprétées, et par qui.

flanc aux mêmes critiques, j'ai analysé en détail dans les deux premières parties de ce travail le *problème* politique que l'idée de fraternité me semblait appelée à exprimer, les interprétations conflictuelles qui peuvent en être données, la version contractualiste que je pense plus robuste et cohérente pour concevoir les voies de solution à ce problème, tout comme l'épaisseur historique de chacune des trois interprétations analytiquement dégagées. Dans les pages qui suivent, mon objet sera donc exclusivement de préciser les aspects conceptuels qui ont été trop rapidement ébauchés.

## ***2. Éléments de réponse de la fraternité-contractualiste à ses rivales.***

La fraternité-critique et la fraternité-vertu, nous l'avons-vu, procèdent d'une intention toute similaire à celle de la fraternité-contractualiste, en ce qu'elles tendent toutes deux à une société plus juste, mais qu'elles en déplacent l'accent, l'une sur la dimension conflictuelle, et l'autre sur l'aspect consensuel du politique. La tâche de la fraternité-contractualiste est donc de leur apporter une réponse suffisante, du point de vue de l'horizon de justice politique et sociale qu'elle propose. Face à l'une comme l'autre, elle se doit de justifier la solution consensuelle-conflictuelle sur laquelle elle repose.

### ***Une coexistence sans contrainte est-elle possible ?***

Confrontée à la première de ses rivales, la fraternité-contractualiste se doit de revenir sur le modèle d'anthropologie politique qui la sous-tend (l'anthropologie politique étant ici

entendue comme l'ensemble de présupposés concernant les aspects de la condition humaine qui affectent la conception de ce qu'est une coexistence sociale légitime entre les personnes). Pour que la fraternité-critique soit cohérente, en effet, il faut que l'idée d'absence de contrainte comme seul horizon de légitimité soit sous-tendue par une conception essentiellement coopérative, bonne et altruiste de l'homme. L'utopie de la levée de *toute* contrainte peut jouer un rôle si elle peut montrer qu'une société de simple coexistence pacifique, sans *aucune* convention est non seulement souhaitable, mais encore inscrite dans le devenir de l'humanité : c'est pourquoi la conception eschatologique sur laquelle elle repose est précisément celle du paradis terrestre réalisé (que nous avons vu avec Joachim da Fiore).

A ceci, la fraternité-contractualiste s'est toujours efforcée de répondre que l'absence totale de conventions (l'existence sans contrainte) n'était pas anthropologiquement possible ni, en tout état de cause, souhaitable, car elle ne pouvait que produire le règne de l'arbitraire. Elle rappelle à cet égard l'existence irrémédiable de conflits quant à la distribution de biens et ressources nécessairement rares, l'altruisme limité des frères et sœurs, en raison du processus d'individualisation identitaire de chacun d'eux, et l'absence d'une homogénéité de critères quant à la liste des biens fondamentaux rares ou précaires, matériels et autres, qui doivent faire l'objet d'une distribution rigoureuse, mais forcément non consensuelle, entre eux.

Elle pousse par ailleurs l'argument plus avant, non pas en récusant l'option fondamentale pour la liberté de la fraternité-

critique, mais en essayant de trouver les circonstances à la fois favorables et contraignantes dans lesquelles celle-ci se réalise le mieux. L'institutionnalisation, dans la « structure de base » de la société, de la définition et garantie des droits et libertés des citoyens, et de procédures politiques justes définissant l'accès au pouvoir, ainsi que les limites de ce dernier ont été les solutions données par la fraternité-contractualiste. Ces garanties essentielles sont orientées de manière à permettre aux frères et sœurs de considérer que ce pouvoir objet de leur méfiance constante est *constitué* par eux mêmes. La formulation de ces premières garanties a été effectuée par John Rawls en termes d'égle liberté politique dans son premier principe de justice :

*Chaque personne a un droit égal à un système entièrement adéquat de droits de base et de libertés fondamentales égaux pour tous, dont la jouissance soit compatible avec le même système pour les autres ; et dans ce système les libertés politiques égales, et seulement ces dernières, doivent voir garantie leur valeur équitable* <sup>255</sup>

Cependant la fraternité-critique se tient rarement pour satisfaite de cet argument, et veut pour preuve de son insuccès les inégalités importantes qui persistent même en présence de telles garanties, inégalités d'accès à des positions de pouvoir, inégalités de

---

<sup>255</sup> Je cite ici dans la version plus récente de ce principe donnée dans *Political Liberalism* (p. 5) : « Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their faire value. » Pour les raisons qui expliquent les modifications adoptées dans la formulation de ce principe, par rapport à la *Théorie de la Justice*, cf. les explications fournies par John Rawls in « The basic liberties and their priority. » *The Tanner Lectures on human values*. Cambridge : Cambridge U. P., 1982, vol. III, particulièrement pages 40-46. Le statut spécial accordé aux libertés doit essentiellement garantir une égale représentation dans les institutions politiques permettant une législation juste.



capacité à mener une vie librement choisie, inégalités qui soumettent précisément les frères (et plus encore les sœurs) à la domination qui est à l'origine de leur position critique. Cette critique peut toutefois être interprétée dans deux directions : l'une dans celle du rejet de toute contrainte, rejet adopté par la fraternité-critique, et l'autre dans le sens de principes ultérieurs, qui remplissent la condition essentielle de restrictions à la liberté (par exemple des restrictions au droit de propriété) dans l'intérêt de la liberté. Cette seconde position est particulièrement illustrée, dans la philosophie politique contemporaine, par le principe de différence de Rawls, qui accorde la priorité au principe de liberté cité, conformément à l'exigence première de la fraternité-critique, mais qui y ajoute un principe égalitaire et redistributif, afin de permettre la pleine réalisation du droit de chacun à mener une vie ayant un sens :

*Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions. En premier lieu, elles doivent être attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, conformément à la juste égalité des chances ; et en second lieu, elles doivent être au plus grand bénéfice des membres les plus défavorisés de la société.* <sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> *Political Liberalism*, p. 6 : « Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society. »

Les deux principes cités constituent les principes de justice dont John Rawls considère qu'ils seraient choisis par des personnes représentant exclusivement l'intérêt personnel de chacun à développer ses capacités pour élaborer, réviser et mettre rationnellement en œuvre leur conception d'une vie ayant un sens, ceci derrière un épais « voile d'ignorance » ne leur permettant de connaître ni leurs caractéristiques personnelles et sociales (sexe, race, ethnicité, talents naturels) ni la classe sociale (biens matériels et pouvoir) qui serait ensuite les leurs dans la société. Les personnes ainsi placées derrière la voile d'ignorance établiraient par ailleurs un clair système de priorité entre ces deux principes, de telle sorte que le premier, formulant les libertés et droits fondamentaux, aurait priorité « lexicale » sur le second (et donc qu'aucune restriction de ces

(La note continue sur la page suivante)

Il est évident que ce second principe ajoute d'importantes contraintes ultérieures. A la garantie égale pour chacun des droits et libertés fondamentales, il ajoute l'égalité d'accès au pouvoir dans les institutions économiques et politiques essentielles, et précise de plus une liste de biens, essentiels au développement de chacun/e en tant que personne libre et égale (les revenus et les bases sociales du respect de soi — *self respect* <sup>257</sup>), soumis à une distribution telle que ne sont permises que les inégalités dont il peut être montré qu'elles bénéficient aux plus défavorisés. Cependant, pour que la position opposée de rejet de toute contrainte, sur laquelle repose la fraternité-critique soit consistante, il faudrait au minimum qu'il soit *possible* à

---

(Suite de la note)

libertés et droits fondamentaux ne pourrait être exigée pour obtenir une meilleure répartition des biens fondamentaux), et la première partie du second principe sur la seconde.

La position originale derrière le voile d'ignorance constitue une représentation simple et attrayante du principe d'universalisabilité kantien, dans la mesure où il oblige chacune et chacun à se mettre « dans la peau » de toute autre personne dans la société, puisque l'un quelconque des rôles et situations sociales réelles pourrait être le sien. La « position originale » derrière le voile d'ignorance représente par ailleurs l'équivalent théorique de l'état de nature dans les théories contractualistes classiques, et joue une fonction heuristique similaire dans l'élaboration des principes de justice.

- 257 Ceci reprend dans ses grandes lignes la liste des biens essentiels données par Rawls dans *Political Liberalism* (op. cit., p. 181). Cette liste comprend également la liberté de mouvements et le libre choix d'une occupation ; Rawls se montre par ailleurs prêt à y ajouter d'autres biens, tels que le temps libre. Dans une allusion non entièrement explicite à la théorie de l'allocation universelle de Philippe Van Parijs, qui demande précisément une attention particulière à la distribution du temps libre, Rawls se prononce en tout état de cause sinon contre la prise en considération du temps libre, si contre la disparition du facteur travail, et donc contre l'idée d'allocation universelle inconditionnelle : « Ceux qui ne souhaiteraient pas travailler dans une situation où beaucoup de travail doit être fait ... se verraient attribuer des loisirs supplémentaires, dans la proportion allouée au plus désavantagés. Par conséquent, ceux qui font du surf toute la journée à Malibu doivent trouver un moyen de subvenir à leur subsistance, et n'auraient pas droit à des fonds publics. » (« Those who were unwilling to work under conditions where there is much work that needs to be done ... would have extra leisure stipulated as equal to the index of the least advantaged. So those who surf all day off Malibu must find a way to support themselves and would not be entitled to public funds. »

chacun(e) de vivre une vie entière, sans jamais être soumis au bon vouloir d'autrui, sans jamais être dominé, donc, mais aussi sans jamais avoir à solliciter de ressources externes. Car s'il était prouvé que chaque être humain est nécessairement dépendant à un moment de sa vie de la bonne ou mauvaise volonté à son égard d'autrui, alors il y aurait de bonnes raisons pour que des contraintes soient posées, afin d'assurer, par exemple, que les nécessités vitales de chacun soient couvertes et que, si nécessaire, une redistribution des biens essentiels à la vie de chacun soit effectuée, mais aussi et surtout, dans la perspective de la fraternité-critique, que le développement de chacun, de chacune, en tant que personnes se donnant librement des fins qu'elles/ils peuvent poursuivre par le moyen qui leur semble raisonnable, soit garanti. Des restrictions à la liberté seraient alors apportées dans l'intérêt de la la liberté de chacun/e.

Or, il est au moins un moment où chacun des frères et sœurs est soumis nécessairement, dans sa vie, à la fois à la domination et au bon vouloir d'autrui : c'est dans son enfance. La maladie, les handicaps physiques, l'absence de ressources matérielles et la misère morale provoquée par la solitude entraînent aussi, au cours de leur vie, la dépendance à des degrés divers à l'égard d'autrui, mais l'enfance constitue ce stade de dépendance d'abord absolue par lequel toutes et tous passent inévitablement. Dès lors, la prémisse sur laquelle repose la fraternité-critique étant que les buts des différents frères et sœurs sont variés (s'ils étaient identiques, le risque de domination n'existerait pas, car ils tendraient tous au même but naturellement, sans nécessité d'imposition), il devient nécessaire de

protéger chacune et chacun d'entre eux, non seulement quant à ses conditions matérielles de vie, mais aussi à ses possibilités de se développer en effectuant ce travail d'appropriation et de transformation des ressources éducatives qui lui sont fournies, travail sur la base duquel s'élaboreront ses choix de vie, sa capacité à coopérer pleinement à la société et à mettre en œuvre sa conception de la vie bonne <sup>258</sup>.

Le principe de différence rawlsien cité met précisément tout particulièrement l'accent sur cet aspect, ce qui est souligné de façon très explicite par John Rawls lorsqu'il exprime les raisons pour lesquelles la redistribution des biens essentiels qu'il considère nécessaire dans une perspective de justice est plus radicale que celle adoptée par les politiques classiques de l'État-providence. Il écrit ainsi qu'il s'agit de garantir non pas une redistribution du revenu :

*mais plutôt ... une large dispersion de la propriété des atouts productifs et du capital humain constitué par l'éducation des capacités et des talents dès le début de chaque période, tout cela étant accompagné par l'égalité des libertés de base et par la juste égalité des chances. L'idée n'est pas simplement d'assister ceux qui sont perdants en raison d'accidents ou de malchance (bien qu'il faille le faire), mais, plutôt, de mettre tous les citoyens en position de gérer leurs propres affaires et de participer à la coopération sociale sur un pied de respect mutuel dans des conditions d'égalité. <sup>259</sup>*

---

<sup>258</sup> Sur le plan historique, dès lors qu'il a été écrit dans la déclaration des droits de l'homme que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », l'enfant se voit octroyer une personnalité juridique suffisante pour que ces déductions soient effectuées.

<sup>259</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*. Paris : Seuil, 1987. Préface à la traduction française, p. 13-14. Rawls introduit dans cette préface plusieurs modifications et mises au point par rapport à la version américaine de 1971. Sa précision la plus importante concerne précisément la différence entre État-Providence (*Welfare State*) et démocratie de propriétaires (*property-owning democracy*).

La fraternité-contractualiste telle que la dessine cette formulation du principe de différence repose ainsi sur des notions de mutalité et réciprocité, sur la notion de coopération équitable entre citoyens libres et égaux d'une génération à l'autre, mais surtout elle dirige l'ensemble des conditions contraignantes orientées à ces fins à la garantie de la liberté de chacun et chacune. Retenant donc de la fraternité-critique l'option fondamentale pour la liberté de chacun des frères et des sœurs, la fraternité-contractualiste suppose la volonté de garantir à chacun, dans chaque génération nouvelle de sœurs et frères, les conditions à la fois contraignantes et favorables dans lesquelles cette liberté se réalise le mieux. Elle dit que si l'horizon de justice est la réalisation de l'égale liberté de chacun, alors des contraintes sont raisonnables sous forme non d'une fin imposée, mais de structures (re)distributives, compensant entre autres les inégalités naturelles entre tous, et permettant à chacun de disposer de ressources suffisantes pour développer pleinement cet idéal. C'est pourquoi elle s'interroge sur les *structures équitables* servant de base à la société, et permettant aux citoyens d'y prendre part, tout comme de recevoir la part des ressources et bien essentiels qui leur permette de se former et se réaliser comme citoyens libres et égaux, coopérant pleinement à la société et capables de mettre en œuvre leur conception de la vie bonne.

Sur ces structures, et sur l'argument tiré de l'éducation, je reviendrai dans ma quatrième partie. Il convient en effet maintenant de poser, sous la forme synthétique qui a été adoptée jusqu'à présent pour indiquer les objections au modèle de société comme *libre association* projeté par la fraternité-critique, les

premiers éléments de réponse de la fraternité-contractualiste à la fraternité-virtu, et à sa vision de la société comme *communalisation*. Les contours de la fraternité-contractualiste (et par voie de conséquence sa capacité à répondre à ses deux rivales) finiront de se dessiner dans toute leur précision, par les développements que je serai amenée à exposer dans la quatrième partie, dans laquelle je reviendrai sur la définition de certains des éléments conceptuels sur lesquels elle repose <sup>260</sup>.

*La société, la culture ou la tradition ont-elles une priorité épistémologique et politique sur l'individu ?*

Si la fraternité contractualiste se tourne maintenant vers son autre rivale, elle pourrait aussi entendre un argument de type anthropologique. Ainsi l'accent radicalement mis par la fraternité-virtu sur le consensus, sur les contraintes intériorisées faisant que l'homme ait, à tout moment, conscience de toutes les obligations que lui impose sa condition d'être social, reposerait sur une anthropologie politique considérant que, livré à lui-même, l'homme n'est qu'un être égoïste, « individualiste », prêt à tout acte belliqueux pour parvenir à ses fins, mais surtout tendentiellement portant la société à une atomisation conflictuelle : la guerre de tous contre tous.

---

<sup>260</sup> L'exposé nécessairement schématique des deux principes de justice rawlsien, tout particulièrement du principe de différence, reçoit une *illustration* détaillée dans la quatrième partie. Je renvoie aux livres cités, particulièrement celui d'Adam Swift et Stephen Mulhall, pour une présentation didactique de la conception rawlsienne et de ses critiques.

Cependant, certaines versions de la fraternité-vertu se détournent de ce modèle d'anthropologie politique, pour opposer à la fraternité-contractualiste un autre argument, celui de l'identité normative. Faire de la personne « abstraitement » libre et égale une fin et le seul objet de la justice constituerait certes une erreur de type sociologique et anthropologique, qui *postulerait exagérément* à la fois la *capacité* à former des choix individuels (puisque toute conception de ce qui a de la valeur se forme dans un contexte ou communauté — argument sociologique) et son *importance* (par rapport à la dimension relationnelle). Mais surtout, il s'agirait d'une conception erronée et dangereuse du développement de l'identité de chacun, conception nocive parce que *favorisant* des individus sans attaches, donc sans identité éthique cohérente, et partant sans capacité à une compréhension théorique et pratique réelle de la moralité.

Il est important de voir que si le simple argument socio-anthropologique se traduit souvent, sur le plan politique, par ce que j'avais appelé dans ma première partie « relativisme du détachement », position parfaitement compatible avec une acceptation des valeurs d'autonomie et de liberté individuelle, il est ici effectué un mouvement supplémentaire. Celui-ci porte à attribuer les maux et souffrances les plus aiguës de nos sociétés contemporaines au premier chef à la conception individualiste de la fraternité-contractualiste et à sa défense de l'idée d'autonomie, en vertu de laquelle chaque personne est considérée comme un être moral libre et égal, qui doit être traité en tant que tel, et disposer de capacité de choix et de réalisation du sens donné à sa propre vie.

L'identité fragilisée d'individus « sans attaches » ainsi présumée ne pêcherait donc pas seulement par son incapacité à tracer un tableau *explicatif* cohérent ; elle servirait aussi d'idéologie secrétant de tels individus, et contribuerait à *créer les conditions de possibilité* d'une société atomisée, sans conception de la nécessaire solidarité des uns envers les autres.

A cette objection, la fraternité-contractualiste s'efforce de répondre en trois temps. En premier lieu, elle dit que le principe sur lequel repose la communauté-politique telle qu'elle est définie dans la version procédurale de consensus sur une structure de base n'est pas équivalente à un simple *modus vivendi* de coexistence entre individus isolés. Elle essaye en effet au contraire de trouver, par un processus d'abstraction, les *principes partagés* par les différentes conceptions de la vie bonne présentes dans la société ; principes qui constituent le ciment identitaire abstrait, et au premier rang desquels elle place le fait que chaque sœur, chaque frère, soit également une fin et non seulement un moyen à la cohésion de la société, à la reproduction d'une culture, ou à toute autre fin. La pluralité conflictuelle des sociétés contemporaines y est donc conçue comme demandant *plus* d'abstraction conceptuelle (pour trouver le point de recoupement des différentes conceptions de la vie bonne), plutôt qu'un retour à des solidarités concrètes, à des fraternités primaires.

En s'appuyant sur ces notions, la fraternité-contractualiste peut montrer, dans un second mouvement, que loin de correspondre à l'image d'atomisation et de disgrégation de la société que la fraternité-virtu l'accuse d'engendrer, elle définit une citoyenneté morale fondée sur une notion d'*obligation mutuelle* entre ses



membres. Le caractère de ces obligations est multiple. D'une part, les frères et sœurs (libres, égaux aux autres en droits, responsables de leurs actes et capables de décisions délibératives) constituent une *communauté politique* caractérisée par le consentement et l'obligation d'observer des règles communes. D'autre part, le sens de ces règles communes est réflexif : les normes de la communauté s'appliquent à tout membre, mais elles sont aussi potentiellement élaborées par chacun d'entre eux (véritable sens à attribuer à l'idée selon laquelle « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »).

Par ailleurs, l'option prise en faveur des *droits* des individu(e)s frères et sœurs ne présuppose pas une défense de l'individualisme disgrégatif, ni l'exclusion d'une quelconque fin éthique ou religieuse ; les règles contraignantes s'exercent quant aux violations des droits individuels, mais n'empêchent certes pas les individu(e)s d'adhérer à une éthique du dévouement, de sacrifier leur vie au bien-être de leur prochain, ou à une cause promettant une libération des oppressions présentes. La notion de droit protège cette possibilité individuelle de choix, tout comme elle pose des limites à l'action de toute personne dont l'individualisme reposerait sur une méconnaissance des droits égaux des autres. Ainsi le paradoxe apparent sur lequel repose la fraternité-contractualiste est que pour tirer toutes les conséquences du pluralisme de conceptions morales et de la vie bonne, pour que ces différentes conceptions puissent être respectées, développées et transformées, il est besoin d'une loi commune qui fasse complètement abstraction de toute « différence », culturelle, de sexe, de classe, de religion ou autre et

que seuls les *principes abstraits communs* à tous ces différents courants identitaires constituent les bases sur lesquelles repose la communauté politique. Soulignons-le : ceci n'est valable que sur le plan des structures publiques, qui définissent les règles légales applicables à tous, règles qui doivent être justifiables dans la perspective de tous/toutes et chacun/e des membres de la communauté politique.

Face à la tendance de la fraternité-vertu à tirer la relation fraternelle vers une cohésion familiale, la fraternité-contractualiste, qui reprend de la fraternité-critique l'insistance sur le problème de la domination, affirme donc que, sur le plan politique, tout présupposé quant à l'identité de chacun des frères et sœurs, autre que les caractéristiques abstraites de la personne signalées, violerait la liberté essentielle de chacun d'entre eux à déterminer quelles parties de l'héritage familial ont encore un sens pour lui ou elle, et la direction qu'elle où il entend donner à sa vie, sur ces bases.

Dans ce contexte, l'idée de loyauté des uns envers les autres ne disparaît pas, mais est exprimé à un niveau d'abstraction supérieur, le lien qu'elle induit n'étant donc plus direct. Ainsi l'idée de loyauté implique le respect par tous de certains principes constituant le lien commun, que s'est donné la communauté. Les règles de coopération et de solidarité sont raisonnables, parce que justifiables à tous, idée qui trouve son origine dans les « liens de la loi commune de la raison » dégagés par Locke (Second Treatise, § 16). Les notions de responsabilité mutuelle et de réciprocité de droit y sont maintenues, mais dans une fraternité de principes abstraits, qui substitue le lien d'une communauté éthique, de valeurs, d'intérêts

unique, et où prime le rôle public de la raison (comme sphère de réciprocité des raisons données pour chaque position, même implicitement).

Ce rôle de la raison publique sous-tend à son tour la perspective procédurale. Celle-ci s'appuie au premier chef sur la référence à la notion d'universalisabilité kantienne (mes actes pourraient-ils être acceptables si tous mes frères et sœurs en la communauté politique agissaient de même). Or ce principe nous permet de revenir sur ce qui a été avancé plus haut : son caractère abstrait le rend particulièrement adéquat non seulement pour résoudre des conflits directs d'intérêt, mais aussi et surtout des conflits plus substantiels quant à ce que sont les intérêts fondamentaux de chacun, c'est-à-dire quant aux différentes doctrines raisonnables de la vie bonne <sup>261</sup>.

En effet, l'État pour être légitime et permettre l'adhésion de tous aux principes qui constituent le cadre de référence de la communauté politique doit être équitable non seulement quant à la valeur égale de la vie de chacun, avec la conception distributive qui en découle, mais aussi relativement à la valeur égale des convictions de chacun pour ce que l'équité demande. Ceci implique de justifier une conception de l'égalité morale et de la tolérance. Dans cette perspective, l'État ne peut limiter les libertés et imposer

<sup>261</sup> *Raisonnables* en ce qu'elles tiennent compte du fait que les actes de chaque personne ont des effets sur les autres et constituent des tentatives intelligibles d'exprimer les valeurs générales à la lumière desquelles ces effets seront traités.

des normes au nom de valeurs profondément inacceptables pour une partie de la population.

L'impératif catégorique kantien (« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. ») doit donc, dans l'optique de ce souci de la fraternité-contractualiste, être envisagé dans une perspective encore plus abstraite que celle conçue par Kant lui-même. Elle doit en effet permettre d'éviter les éventuelles restrictions à la liberté que la version de l'État issue à la fois du républicanisme kantien et de la Révolution française a développée, et à travers laquelle la liberté individuelle peut être sacrifiée au nom de l'égalité de condition et du bien commun <sup>262</sup>.

Ce mouvement conceptuel supplémentaire, la fraternité-contractualiste l'effectue en affirmant qu'une personne contrainte à servir des valeurs pour lesquelles elle ne peut trouver de bonnes raisons est traitée comme moyen à la perpétuation de ces valeurs, même si la ou les personnes qui exercent la coercition estiment le faire pour le bien de celle qui en est victime. Ce faisant, sur la base de la reconnaissance concrète d'une autonomie morale à chaque frère, à chaque sœur, en tant qu'être humain libre et égal, elle opte pour la limitation du pouvoir tout autant de l'État que de la

<sup>262</sup> Ceci étant, il se trouve en Kant une importante base philosophique pour une conception de la personne qui soit tolérante sans sombrer dans le relativisme. En effet, une certaine vérité, la vérité de ce qui est l'intérêt de chaque sujet pensant, lui est relative. C'est cet aspect, par exemple, que Goethe choisit de mettre en exergue dans sa présentation de la théorie kantienne à Victor Cousin, qui exécuta l'effort didactique définitif d'introduction du kantisme en France.

communauté, en ce qui concerne leur capacité à contrôler et limiter les horizons de vie des personnes qui en sont membres, y compris la façon dont chacune d'entre elles conçoit les rapports entre les ressources identitaires multiples qu'elle reçoit, et le sens qu'elle entend apporter à sa vie.

Reprenant ainsi le souci fondamental de la fraternité-vertu, qui consiste à dire que la conception de la vie bonne, du bien, du juste, que chaque frère et sœur entretient est fonction d'une certaine identité, la fraternité-contractualiste consiste à intégrer cette perspective en deux temps. En premier, lieu, en tentant de reformer une identité limitée aux principes abstraits partagés, principes qui constituent le « consensus par recoupement » entre les différentes conceptions raisonnables de la vie bonne, entre les différentes identités éthiques, quant aux normes contraignantes qui définiront le fonctionnement de la communauté politique. En second lieu (et inséparablement), en tenant compte de la nécessité d'impartialité entre les différentes doctrines quant à ce en quoi l'impartialité consiste <sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> C'est dans cette perspective que John Rawls effectue une précision qui l'amène à placer derrière le voile d'ignorance la connaissance des différentes doctrines raisonnables de la vie bonne. Ceci ne remet pas en cause le processus d'abstraction décrit au préalable, mais permet de définir un consensus par recoupement entre les différentes doctrines raisonnables, consensus dont les principes puissent être adoptés par les citoyens ayant, précisément, des conceptions différentes et opposées de la vie bonne. Cf. *Political liberalism*, *op. cit.*, pp. 24-25n.

### **3. Deux précisions conceptuelles.**

Avant de conclure cette partie transitoire consacrée aux réponses de la fraternité-contractualiste à ses rivales, il convient d'effectuer deux précisions conceptuelles, l'une quant à la position consensuelle-conflictuelle de la fraternité-contractualiste, et l'anthropologie politique qui la sous-tend, et l'autre quant à l'usage du terme « pluralisme » sur lequel elle repose.

#### *L'anthropologie politique conflictuelle-consensuelle : l'insociable sociabilité.*

A ce qui a été dit jusqu'à présent, il convient d'ajouter une courte note en ce qui concerne l'anthropologie politique sur laquelle repose la fraternité-contractualiste, et ses conséquences sur la perspective sociologique qu'elle implique. Nous avons très brièvement dit les types opposés d'anthropologie politique qui présidaient aux conceptions de la fraternité-critique et de la fraternité-vertu. Or, différente dans la façon dont elle éclaire le politique, mais recueillant les leçons de ses deux rivales pour un modèle conflictuel-consensuel, la fraternité-contractualiste adopte aussi une conception mixte des tendances anthropologiques essentielles, soulignant à la fois la capacité des personnes à co-opérer mais aussi l'existence ineradicable de conflits, conflits aussi bien quant à la répartition entre les frères et sœurs de biens essentiels que pour ce qui est de la définition de ces biens mêmes. Ceci étant, le conflit n'a pas dans cette perspective les seules influences

disgrégatives que lui attribue la fraternité-vertu : il est aussi créateur d'identité et de cohésion <sup>264</sup>.

La société est ainsi représentée comme résultant des deux catégories d'interaction essentielles, conflit et consensus, ces deux formes d'interaction impliquant une réciprocité d'action des uns envers les autres. Le conflit entre les personnes (et avec le monde qui les entoure) y est conçu plutôt comme une force créatrice, modifiant les relations existantes, et même créant de nouveaux liens <sup>265</sup>.

La formule adoptée pour rendre compte de cette anthropologie politique est celle, dit Kant, de « *l'insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société. » <sup>266</sup> Selon ce « double mouvement », l'homme tend naturellement à s'associer, ce qui permet le développement de ses facultés, mais aussi à se singulariser ou s'isoler, « car il rencontre en même temps en lui-même ce caractère insociable qu'il a de vouloir tout diriger seulement selon son point de vue ». C'est cette tension

<sup>264</sup> C'est pourquoi, autant que l'attention aux « compréhensions partagées » entre les membres d'une *communauté* (quel que soit le contenu donné à ce terme), chères à la fraternité-vertu, la fraternité-contractualiste porte son attention sur les « conflits partagés » qui traversent la société (je reprends l'idée de « compréhensions partagées » ou « *shared understandings* » de Walzer, Michael. *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*. New York : Basic Books, 1983).

<sup>265</sup> Sur le plan sociologique, c'est à Georg Simmel qu'il revient d'avoir tiré toutes les conséquences du conflit comme forme de socialisation. Cf. particulièrement *Le conflit*. Paris : Circé, 1992.

<sup>266</sup> Emmanuel Kant. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. » Quatrième proposition (traduction de Luc Ferry). In : *Critique de la faculté de juger. Suivi de : Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique , et de : Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?* Paris : Gallimard, 1985, p. 482.

qui produit une résistance (chez les autres, en lui même), résistance « qui éveille toutes les forces de l'homme, qui le conduit à surmonter sa tendance à la paresse et, sous l'impulsion de l'ambition, de la soif de domination ou de la cupidité, à se tailler un rang parmi ses compagnons qu'il supporte peu volontiers, mais dont il ne peut pourtant pas non plus se passer. » C'est elle, avait dit Rousseau avant Kant, qui est à l'origine d'un processus en vertu duquel l'âme « que rien n'agite » de l'homme à l'état de nature fait place à la réflexion et au travail, en premier lieu de l'homme sur lui même, conception qui détermine à son tour l'idée de perfectibilité inhérente à la personne humaine.

### Conflit et pluralisme.

Ce qui vient d'être énoncé sur la présence inéradicable de la notion de conflit appelle une ultérieure précision, quant à la notion parallèle de pluralisme. Nous avons vu, dans la caractérisation des quatre dimensions conflictuelles de la fraternité-contractualiste (cf. première partie, II - 4 ) qu'il y a *pluralité* de systèmes de valeur coexistant dans une société quant à la réponse institutionnelle raisonnable à apporter au problème de la tension entre la perspective personnelle et impersonnelle (étant entendu par *raisonnable* toute tentative intelligible d'exprimer les valeurs générales à la lumière desquelles les intérêts divergents au sein de la société devraient être traités, et révisés). Il convient maintenant de préciser un peu plus avant cette idée, et ses conséquences.

Qu'entendre en effet par pluralisme ? Une première version toute sociologique, de simple constatation, du pluralisme consiste à



dire que la société est composée d'intérêts divergents (en raison de l'égoïsme relatif de chacun — et de chaque groupe social). A ce pluralisme « simple », se superpose le pluralisme de conceptions (souvent incompatibles) de ce en quoi consiste une vie « valable », pour soi et pour autrui. Ce pluralisme d'intérêts et de conceptions d'une vie ayant un sens est, pour continuer sur le mode de la constatation, source de conflit *entre* les individu(e)s et *en* eux, en elles.

Du point de vue de la théorie politique, peut être considérée « pluraliste » toute conception qui considère que son objet est de tirer toutes les conséquences de la constatation de ce conflit d'intérêts et de valeurs, tout particulièrement lorsque ces dernières sont « incommensurables », c'est-à-dire qu'il semble qu'il n'existe pas de paramètre commun permettant d'établir entre elles des comparaisons adéquates, et donc des priorités raisonnées. Les théories de Thomas Nagel ou de John Rawls peuvent être considérées pluralistes en ce second sens. Le point commun à ces deux théories est que, partant du « fait du pluralisme raisonnable », pour reprendre l'expression de Joshua Cohen, elles proposent une procédure idéale de réflexion rationnelle, comme voie non de solution définitive mais si de résolution de conflits pratiques importants dans le domaine du vivre ensemble.

Cette seconde conception se différencie d'un sens souvent attaché à l'idée de pluralisme, et qui semble faire de la diversité de valeurs dans les cultures et en les individu(e)s une fin, et non un problème auquel offrir des procédures de résolution. Or cette dernière idée de pluralisme, si elle n'est pas une façon un peu vague

de prêcher la tolérance, semble attacher au pluralisme une valeur esthétisante, en vertu d'une conception du monde qui pourrait être comparée à une grande tapisserie, à laquelle chaque culture, chaque valeur, apporterait sa couleur et sa texture.

Par contraste, la version ici adoptée du pluralisme consiste en ce que la pluralité de valeurs est considérée comme problème prioritaire, non pas par peur de la grisaille culturelle qui résulterait de l'affirmation d'une seule vérité morale (même si elle peut considérer cette conséquence probable), mais en vertu d'une idée de justice. Cette idée pourrait, assez simplement, être exprimée en disant que, dans un monde traversé par des courants identitaires et conflictuels multiples, courants qui traversent la personne autant que la société, l'important en termes de justice est que chacun puisse œuvrer à l'élaboration de sa propre conception d'une vie ayant un sens, avec des ressources suffisantes pour réviser cette conception, si nécessaire.

### *Conclusion transitoire.*

La conception de la personne et de la justice que la fraternité-contractualiste oppose à ses rivales ne peut convaincre que si elle est illustrée par des exemples. Ce n'est qu'alors qu'elle peut montrer que la priorité accordée à la notion de personne libre et égale comme sujet primordial de justice est non seulement cohérente mais plus apte qu'aucune autre à apporter une solution à des conflits d'ordre pratique. Je l'ai annoncé, cette illustration sera ici effectuée en demandant quelles sont les ressources que la fraternité-contractualiste peut apporter pour concevoir les réponses nécessaires

aux exigences de justice de ces autres frères que sont les sœurs. Or il faudra pour se faire non seulement préciser les différentes constructions conceptuelles présentées jusqu'à présent, mais aussi parfois rejustifier certains fondements, en raison du scepticisme radical qu'expriment la plupart des versions attentives au problème de la domination des sœurs pour ce qui est de la capacité d'une fraternité-contractualiste, ou même d'une *sororité-contractualiste*, à répondre à la fois pleinement et spécifiquement aux exigences de justice des femmes.

La quatrième partie qui s'ouvre maintenant prend donc la forme d'un long plaidoyer pour la sororité-contractualiste, une sororité qui prendrait sa source dans la théorie kantienne, et donc qui commencerait par réparer les insuffisances dans cette tradition de pensée, pour atteindre une théorie de la justice qui puisse également s'appliquer aux sœurs, ceci en se servant des ressources conceptuelles et du vocabulaire de cette même tradition. A la fois pour éviter des répétitions et parce que la tâche est longue, je ne reprendrai pas explicitement la division jusqu'ici adoptée, pour parler d'une sororité-vertu et d'une sororité-critique, en dialogue avec la sororité-contractualiste. Les deux objections que je présente à la perspective contractualiste dans le second chapitre (II. Un contrat au féminin ? Les objections) reprennent de fait les deux tendances essentielles de contestation de la légitimité de la solution contractualiste dessinées jusqu'à présent mais, pour plus de clarté, et afin de souligner leurs particularités, je les placerai sous un titre différent. Il est toutefois important de rappeler, avant de me tourner vers les développements qui suivent, que la réponse satisfaisante de

la fraternité-contractualiste à ses deux rivales n'est pas complète, sans les considérations détaillées qui sont effectuées lors de l'examen de ces objections à la perspective contractualiste, du point de vue de la sororité.

## QUATRIÈME PARTIE

**Exercice de raisonnement  
pratique sur la *sororité*.  
Pour un féminisme à racine  
kantienne.**



## LA SORORITÉ-CONTRACTUALISTE. INTRODUCTION

---

*[P]arce que les femmes ont moins peur d'être « détruites » par les hommes, elle ne cherchent plus à les rejeter ni à les imiter. Elles se cherchent, s'interrogent entre « sœurs », avec une curiosité et une ferveur dont les hommes ne devraient pas sourire. Un mot vient de naître, qui est promu à un long avenir : sororité.*

*Karine Berriot. Le matin de Paris, 11 mars 1977.*

*Actif, ve. Thätig. Citoyen actif, voyez Citoyen. Citoyenne active, une prêtresse de Vénus, fille de joie ou Sœur patriote.*

*Charles Frédéric Reinhard. Le Néologiste Français.*

Au terme de ce parcours parmi les implications du terme fraternité, et les sens qui peuvent lui être attribués, j'ai parfois timidement abordé la question de la fraternité citoyenne au féminin, sans pour autant y apporter une réponse. Les pages qui suivent entendent donc constituer une réflexion sur la condition et la « différence » féminine, mais surtout, elles doivent permettre d'avancer des réponses aux objections importantes formulées par la critique féministe à la position contractualiste qui a été adoptée jusqu'à présent. Si je demandais au début de cette thèse, me servant d'une formule pour attirer l'attention sur l'un des éléments qui posaient problème : « les sœurs sont-elles des frères ? », les pages qui suivent entendent prendre maintenant cette question au sérieux, et analyser si et quand la fraternité-contractualiste peut aussi être sororité.

Mais qu'est-ce que la sororité ? En 1977, *Le Matin de Paris* présentait *sororité*, un mot qui « venait de naître », appelé à signifier la solidarité sororale entre femmes, la réflexion sur leur condition, mais aussi la revendication d'un féminisme différent, qui ne se baserait ni sur l'imitation du modèle masculin, ni sur son rejet, mais sur le développement d'un champ identitaire et référentiel spécifiquement féminin. En français, en effet, après avoir été employé bien des siècles plus tôt par Rabelais, dans un sens qui a été traduit en français moderne par « confrérie composée de sœurs » <sup>267</sup>, le mot était tombé en désuétude, puis avait été réimporté comme anglicisme <sup>268</sup>. Dans les pays de langue anglaise, particulièrement aux États Unis, il avait été appliqué aux associations féminines, religieuses, estudiantines ou autres, puis repris par les mouvements féministes <sup>269</sup>. L'idée d'une fraternité au féminin a d'abord séduit, mais le mot n'a pas vraiment eu en français l'avenir que l'article du *Matin de Paris* augurait.

Par delà les hasards du vocabulaire, l'image d'une solidarité sororale entre femmes est forte, et le terme fort usité dans la philosophie politique en langue anglaise, où elle désigne le lien

---

<sup>267</sup> « Et si auray tousjours belles chambrières, quand tu me viendras veoir, et seras protecteur de leur sororité. » Rabelais. *Œuvres*. Paris : éd. LeFranc, vol. III, p. 27. Je dois cette citation, venue de la base de données Frantext au CNRS, à Annie Geffroy et Marie France Piguet.

<sup>268</sup> *Grand Robert de la langue française*, 1985.

<sup>269</sup> En anglais, *sorority* est formé sur *fraternity*. Comme les *fraternities*, les *sororities* sont des associations de membres d'une congrégation, d'étudiants d'une université, parfois d'adhérents à un syndicat. Le terme évoque donc d'abord une mutualité concrète, entre les membres d'une association, avant de prendre le sens plus abstrait de solidarité entre femmes, au nom de leur condition féminine partagée, par delà frontières de classe, de race ou de nations. L'apparition à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle du verbe *sororize*, pour « former une amitié sororale » n'a pas été suivie d'un emploi fréquent.



entre « sœurs » en une association, un mouvement, une idée féministe, ou tout au moins une fraternité qui tiendrait spécifiquement compte des sœurs <sup>270</sup>. Je m'en servirai par conséquent ici pour ébaucher ce que la citoyenneté contemporaine dont j'ai exploré certaines questions peut offrir à une réflexion sur la condition des femmes, au travers des théories du contrat social et des théories contemporaines de la justice qui ont constitué le support de ma démarche.

Ces pages me serviront également de (longue) conclusion, en ce que j'y résumerai les éléments essentiels d'une conception de la fraternité attentive aux problèmes de compatibilité entre *justice* et *tolérance* ; j'avancerai certains éléments de solution à cette question, notamment en ce qui concerne la conception de la *famille* et celle de *l'enseignement*, institutions fondamentales dans une société attentive au problème de l'égalité des sexes.

Dans un ouvrage consacré aux débats contemporains dans la philosophie en langue anglaise entre les philosophes qui ont donné un nouveau souffle aux théories du contrat social — John Rawls et Nozick particulièrement — et leurs interlocuteurs critiques regroupés, par delà leurs différences manifestes, sous l'adjectif

---

<sup>270</sup> Des langues dans lesquelles j'ai pu effectuer une vérification, l'allemand est la seule qui possède un terme où la racine du mot *sœur* soit appliquée à la relation — réelle, non métaphorique — entre frères et sœurs : c'est la *Geschwisterlichkeit*. Ce terme fut cher aux romantiques et à Novalis, comme possibilité de dépassement de la dichotomie mâle/femelle. Un article récent propose d'éviter le « sexisme » éventuellement inscrit dans l'idée de *fraternité* en adoptant le terme *Geschwisterlichkeit* (Zauner, Wilhelm. « Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit. » *Theologisch-Praktische Quartalschrift*. n. 3 (1989), pp. 228-237. L'idée, qui pourrait être traduite en français par *sororité*, précisément, me semble effectivement digne d'être approfondie.

communautariens, le philosophe canadien Will Kymlicka se pose le problème de ce que ces débats ont apporté à la réflexion sur la condition féminine. Sa conclusion est pessimiste, voire désabusée. Il écrit :

*Pouvons nous remplir nos devoirs envers les personnes en situation de dépendance, sans renoncer à une robuste conception de l'autonomie et aux aspects de responsabilité et de justice qui la rendent possible ? Il est trop tôt pour le dire. Les théoriciens de la société juste ont construit d'imposants systèmes, par la sophistication des notions traditionnelles d'équité et de responsabilité. Toutefois, parce qu'ils continuent à négliger, comme leurs prédécesseurs pendant des siècles, le problème de l'élevage des enfants et des soins aux personnes dépendantes, tous ces développements reposent sur des bases non théorisées et dangereusement fragiles. Toute théorie adéquate de l'égalité des sexes se doit d'affronter ces problèmes, ainsi que les conceptions traditionnelles de la discrimination et du privé qui les ont fait échapper à l'analyse.* 271

Quelles sont les fragilités de la théorie contractualiste dont parle Kymlicka ? Ces points essentiels peuvent être énumérés ainsi. La philosophie politique s'est habituée à penser en termes de citoyens adultes ; la place, le rôle, la nécessité d'institutions et de personnes consacrées à élever les futurs citoyens, encore en situation

---

271 Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 285-286. Ma traduction. (« Justice theorists have constructed impressive edifices by refining traditional notions of fairness and responsibility. However, by continuing the centuries-old neglect of the basic issues of child-rearing and care for dependants, these intellectual achievements are resting on unexamined and perilously shaky ground. Any adequate theory of sexual equality must confront these issues, and the traditional conceptions of discrimination and privacy that have hidden them from view. ») Le résumé des débats qui ont récemment agité la philosophie politique en langue anglaise qu'a écrit Will Kymlicka se termine sur ces mots. Je ne partage pas cette conclusion, mais je suis en accord avec l'orientation générale de cette « introduction » à la philosophie politique contemporaine en langue anglaise, l'un des rares ouvrages où le lien entre théorie féministe et théories du contrat social (particulièrement rawlsien) soit soumis à analyse.

de dépendance, et le statut des dépendants eux même n'y reçoivent que peu ou pas d'attention. Ceci a pour conséquence que le problème de l'égalité des sexes, et concrètement le rôle des femmes dans la gestation et l'éducation des enfants (de même que pour s'occuper des vieillards ou des invalides) n'ait pas fait l'objet d'un développement théorique. Héritiers de cette faiblesse des théories classiques du contrat, les néo-contractualistes, Rawls et sa *Théorie de la justice* au premier rang, ne l'ont pas réparée ; ils l'ont bien au contraire reproduite, de façon plus ou moins acritique. Certains imaginent avoir tout dit en affirmant que là où les théories classiques du contrat social disaient « homme » il faut lire « homme et femme ». Mais le statut de la famille et la distribution des rôles qui s'y produit et reproduit restent hors de la sphère de réflexion des théories de la justice contemporaines.

Telle est, résumée en quelques mots, l'essentiel de la critique adressée aux théories du contrat social, sur lesquelles je me suis appuyée jusqu'à présent, en ce qui concerne la question de l'égalité des sexes. Les sœurs, qui ne peuvent être que de faux-frères, sont les premières exclues de la fraternité citoyenne, et elles n'y ont pas trouvé entièrement droit de cité, sans que cette faiblesse ait fait l'objet d'un examen théorique adéquat. « Il est trop tôt pour dire si cette faiblesse peut être réparée dans le cadre de la théorie contemporaine de la société juste », dit Will Kymlicka. Devant cette position d'attente, certains plus radicaux, ou radicales croient pouvoir dès maintenant apporter à sa question une réponse définitive. La notion même de justice serait inadéquate et ne tiendrait pas compte de la façon différente, spécifique, dont les

femmes vivent leurs rapports à autrui, particulièrement aux personnes qui dépendent d'elles ; l'interprétation abstraite et atemporelle de la justice n'aurait pas de sens pour elles, car elles vivraient et penseraient les relations éthiques en fonction de leurs rapports concrets à autrui. Pour une dernière position critique enfin, la notion d'autonomie, la conception même de l'individu, reposent sur des bases qui s'appliquent à une société où seul l'homme a plein droit de citoyenneté. Sans des considérations concrètes de la façon dont les enfants deviennent des citoyens adultes, et de la situation de dépendance des femmes, implicitement vouées selon cette position par toute théorie du contrat social à la reproduction et à élever les futurs citoyens « actifs », ces concepts deviennent vides de sens et ne font que légitimer la situation générale de dépendance féminine.

Les pages qui suivent entendent constituer une réponse à ces trois prises de position. Elles reposent sur l'idée qu'il n'est pas « trop tôt » pour savoir si une théorie de la justice peut offrir une réponse au problème de l'égalité des sexes. Elles constituent un plaidoyer pour l'usage, dans la perspective de l'égalité des sexes, du vocabulaire et des notions essentielles à la tradition du contrat social, tout comme de sa reconceptualisation dans la théorie rawlsienne de la société juste. L'impératif pratique kantien — les personnes comme fin et non comme moyen<sup>272</sup> — y sera pris comme fondement d'une reconceptualisation de l'égalité des sexes.

<sup>272</sup> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin, 1987, p. 105.

Cette perspective adopte par conséquent, pour emprunter l'expression de Kymlicka, une conception « robuste » de l'autonomie et de la responsabilité ; les personnes y sont conçues comme libres, et égales en ce qu'elles sont capables d'agir raisonnablement et rationnellement <sup>273</sup>. Ainsi conçus, femmes et hommes *participent* à la société, aux deux sens que nous avons donnés à ce terme : ils partagent des droits et des devoirs et ils sont partenaires dans les institutions essentielles de cette société. Au sens rawlsien, il est considéré que leur caractéristique essentielle est constituée par ces capacités, plutôt que par leur appartenance de race, de culture, de culte ou de sexe.

Mon travail repose sur une notion de la justice abstraite et universelle, qui postule la nécessité de faire abstraction des particularités personnelles, qu'il s'agisse du sexe, de l'ethnicité, de la

---

<sup>273</sup> La distinction est établie par John Rawls, notamment dans l'article « Kantian Constructivism in Moral Theory. Rational and Full Autonomy. » *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVII, n. 9 (Septembre 1980), p. 528 et ss. : « Les termes équitables de coopération, à savoir des termes dont il peut raisonnablement être attendu que chaque participant les accepte, à la condition que tous les autres les acceptent similairement... constituent une idée de réciprocité et de mutualité : tous ceux qui coopèrent doivent partager bénéfices et devoirs... Cet élément de coopération sociale constitue ce que je désigne comme raisonnable. L'autre élément correspond à ce qui est rationnel : il exprime une conception de l'avantage rationnel de chaque participant, ce qu'en tant qu'individus ils cherchent à obtenir. » (« *Fair terms of cooperation*, that is, terms each participant may reasonably be expected to accept, provided that everyone else likewise accepts them... articulate an idea of reciprocity and mutuality : all who cooperate must benefit, or share in common burdens... This element in social cooperation I call the Reasonable. The other element corresponds to the Rational : it expresses a conception of each participant's rational advantage, what, as individuals, they are trying to advance. ») Ce qui est *raisonnable* constitue le contenu de la structure de base d'une société équitable. Les conditions raisonnables, les principes de justice et les droits et libertés qu'ils protègent, ne peuvent être limités au nom de l'efficacité rationnelle. C'est ce que John Rawls appelle la priorité du droit sur le bien. Les principes raisonnables constituent les limites dans lesquelles s'inscrivent les fins qui peuvent être poursuivies. (l'article cité est repris dans *Political liberalism*).

culture, la classe sociale ou la communauté, lorsqu'il s'agit de l'élaboration des principes de justice essentiels. Telle a été l'une des simples idées maîtresses, dont l'ambition est de s'opposer à des vues particularistes et relativistes, qui basent les principes de justice dans une tradition et un langage particuliers, et qui font reposer tout le poids de l'argument sur des frontières, des différences magnifiées et fossilisées. Une fraternité, une sororité-contractualiste, non communautarienne, une sororité qui ne soit pas une « sororité-vertu », se doit donc de déduire les principes de justice derrière ce que John Rawls a appelé « un épais voile d'ignorance », où préjugés et choix égoïstes sont rendus impossibles, en éliminant toute information donnée aux représentants dans la position originale concernant non seulement leurs talents naturels, leurs capacités, leur rôle social, et leur position de classe, mais aussi leur race et leur sexe <sup>274</sup>.

« Pour ce voyage, nul n'était besoin d'un si lourd bagage », dit Dulcinée à Don Quichotte. Nous semblons arrivés avant de partir : la conception de la personne tout comme de la justice qui viennent d'être exposées ont constitué jusqu'à présent notre fil conducteur, et il ne semble donc pas nécessaire d'écrire un chapitre spécifiquement consacré aux femmes. Ou alors, s'il y a spécificité du problème des

<sup>274</sup> Cf. Rawls, John. « Fairness to Goodness. » *Philosophical Review*. n. 84 (1975) : pp. 536-554. Cette définition semble plus proche des origines kantienne de la théorie rawlsienne que les dérives « communautariennes » que Rawls a introduites, en réponse à ses critiques (et qui reviennent souvent à dire que la *Théorie de la justice* n'est valable que dans un régime constitutionnel similaire à celui des Etats Unis). En ce qui concerne l'égalité des sexes, Rawls considérait déjà dans la *Théorie de la Justice* (p. 149/181) que du point de vue des personnes situées dans une situation initiale équitable (*fair*), les principes de discrimination raciales et sexuelles « ne sont pas seulement injustes. Ils sont irrationnels. »

sœurs, si l'on part de la différence entre hommes et femmes, alors la conception générale, qui énonce des principes abstraits et universels, trouve ici sa réfutation.

Je soutiendrai toutefois qu'il s'agit là d'un faux paradoxe. Une position de sororité solide se doit de partir d'une conception de la justice qui n'établit pas de différence entre les personnes au niveau des principes généraux (essentiellement, ici, la notion kantienne de personnes comme fin). Pour ce qui est de la conception de la sororité qui est ici développée, elle repose sur une conception égalitaire de la justice, où l'égalité morale d'hommes et femmes est fondée sur le fait que la différence sexuelle, tout comme la différence raciale, n'ont pas à être prise en compte du point de vue des principes éthiques ; qu'il y a donc nécessité d'arrangements sociaux de nature à être justifiables pour les femmes et les hommes, ceci dans un contexte de pluralité irréductible des conceptions de ce que la différence entre les deux sexes implique du point de vue social (ce que John Rawls appelle *le fait du pluralisme*), et plus particulièrement de ce en quoi la vie bonne consiste pour chacun des sexes.

Dans un second temps, toutefois, cette notion des personnes est spécifiquement mise en œuvre, de manière à lui donner une efficacité réelle, par le biais de la conception de la distribution donnée par le principe de différence rawlsien <sup>275</sup>. Ce moment

---

<sup>275</sup> Pour la formulation du principe de différence rawlsien, cf. partie trois. La formulation générale du principe de différence que j'utilise est celle de la *Théorie de la Justice*, (p. 303/traduction manquante dans la version française, où elle devrait figurer p. 341) : « Tous les biens premiers — liberté et opportunités, revenus et richesse, ainsi que les bases du respect de soi —  
(La note continue sur la page suivante)

rawlsien de la structure théorique de la sororité a trait à la juste distribution des biens sociaux, économiques et symboliques (les biens premiers, qui constituent les bases sociales du respect de soi [*self-respect*], du revenu et du pouvoir). Ceci oblige à prendre en considération la spécificité de la condition féminine et, comme le souligne très adéquatement Will Kymlicka, à réenvisager la conception de l'institution familiale, dans deux directions fondamentales : d'une part en examinant quels sont les effets problématiques de la gestation des enfants et de leur éducation sur la conception des individus des deux sexes en tant que citoyens libres et égaux ; de l'autre, en soumettant à l'analyse la famille, en tant que lieu d'éducation des futurs citoyens <sup>276</sup>.

Telles sont les bases d'un développement théorique spécifique au problème des femmes, qui entend également constituer le substrat identitaire d'une sororité forgée dans l'opposition à toute définition entièrement abstraite et externe de la fémininité (abstraite ici parce que stéréotypée). Les femmes ont été, sont et, il est à craindre, seront, soumises à des définitions de ce qu'elles *sont*, de l'essence de la fémininité ; des définitions dont le caractère abstrait

---

(Suite de la note)

doivent être distribués également, sauf si une distribution inégale de l'un de ces biens ou de leur ensemble n'était à l'avantage des plus défavorisés. » « All primary goods — liberty and opportunity, income and wealth, and the basis of self-respect — are to be distributed equally unless an unequal distribution of any or all of these goods is to the advantage of the least favored. ». Les modifications introduites par Rawls dans des formulations ultérieures n'affectent pas l'essence de mon argument. L'aspect distributif des bases du respect de soi seront particulièrement considérées dans le chapitre sur l'éducation.

<sup>276</sup> Rappelons ici la position adoptée plus haut sur le principe de différence : au contraire de ce que maintient Nozick, la redistribution des biens ne traite pas les personnes comme moyens, mais est *nécessaire*, dans toute perspective qui entend traiter les personnes comme fin.



consiste en ce qu'elles ne permettent pas de rendre compte des différences de conception entre les femmes mêmes sur ce sujet. Par delà la ligne de division biologique d'avec les hommes, ce ne sont ni des valeurs ni des attitudes communes qui unissent les femmes, mais bien seulement un état partagé de dominées, sur le plan matériel et symbolique : le déni de liberté et d'autonomie auxquelles les sœurs citoyennes se sont vues vouées, et qui s'est traduit, et légitimé, dans les arrangements institutionnels et matériels concernant la famille, et le rôle des femmes en son sein.

Il est à souligner que la définition de sororité que je propose ici repose sur le postulat que le conflit quant à la définition des rôles féminins et masculins n'est pas destiné à disparaître dans un futur proche. J'ai dit que la politique est un effort toujours recommencé et qu'il n'est pas pensable ni souhaitable d'éliminer les conflits sociaux ; il n'y a, en d'autres termes, pas un horizon d'attente constitué par une communauté humaine idéale, où la nécessité de l'activité politique disparaîtra. La réflexion et les débats sur la sororité ont donc un long avenir. Quels que soient les changements que nous puissions imaginer, en effet, il semble que jusqu'à ce que la procréation soit entièrement modifiée par la science, les femmes continueront à être capable de porter des enfants, et à les porter. Les discours sur la maternité, la paternité, les instincts et dispositions maternelles et paternelles, continueront par conséquent à constituer le lieu de reproduction des préjugés sur la condition féminine, tout comme des efforts mis en œuvre pour les modifier <sup>277</sup>. Dans cette

---

<sup>277</sup> Je n'entends pas dire par là que la « maternité » se limite ou doive se limiter à la gestation et la naissance. J'entends seulement souligner qu'il s'agit là du  
(La note continue sur la page suivante)

perspective, la sororité constitue la conceptualisation de la spécificité de l'état-dominé des femmes, tout comme de l'élaboration d'une identité, d'une part entre les individus féminins, en vertu de leur situation partagée de dominés, et de l'autre entre hommes et femmes désireux de modifier cet état de fait au cours du temps.

Il y a par conséquent ici tension entre spécificité et universalisation des valeurs. En termes kantien, la finitude, la particularité est constamment pensée en termes qui permettent le passage du naturel déterminé au formel universel (c'est le but de la faculté de juger, qui « consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel » — *Critique de la Faculté de Juger*. Introduction. § IV). Or l'une des conditions nécessaires à ce passage du naturel particulier au formel universel est constituée par la conception de la finitude en termes d'identité particulière.

Dans les pages qui suivront, je commencerai par établir la nécessité d'une théorie de la sororité, de la condition féminine, en signalant quelles en sont les tâches et les difficultés spécifiques. Dans une seconde partie, j'analyserai certaines des objections formulées aux théories contractuelles de la justice dans la perspective de la sororité, tout particulièrement en ce qui concerne les concepts kantien essentiels. J'étudierai deux objections fondamentales formulées par la théorie féministe : l'une postule une différence radicale entre les discours et modes de pensée éthiques des hommes et des femmes ; la seconde estime qu'il y a nécessairement un

---

*(Suite de la note)*

seul aspect où les contraintes biologiques soient entières. Il n'est pas possible de le modifier au choix (le père ou la mère porteurs de l'enfant, etc.). Ainsi définie, la maternité est donc une catégorie « pure ».

« contrat sexuel » à la base de toutes les théories contractuelles de la société juste. Dans cette seconde perspective, la sphère de la famille est indûment laissée hors d'atteinte des institutions établissant des relations équitables au sein de la société. Dans une troisième section, je reviendrai donc sur la question de la famille, pour proposer les orientations essentielles d'une théorie politique féministe reposant sur une conception androgyne de la raison, tout comme sur les conditions nécessaires d'accès, dans des circonstances d'égalité pour les deux sexes, aux biens premiers, définis par les besoins des personnes en raison de leur statut de citoyennes et citoyens libres et égaux.

## I . SPÉCIFICITÉ DE LA SORORITÉ. SES DIFFICULTÉS THÉORIQUES.

---

Avant d'en venir à la définition spécifique de sororité que je propose, dans la perspective d'une définition abstraite de la société juste et d'une notion forte de l'autonomie, il est utile d'effectuer un détour afin de trouver une définition minimale de ce qui peut être compris par sororité.

Nous avons vu l'emploi rare, le peu de contenu du terme en français. Tout au plus l'après Révolution française voit-elle une « Association fraternelle des démocrates des deux sexes », luttant pour l'égalité des droits civiques, mais trop éphémère pour y trouver des sources sûres. L'anthropologie nous donne, elle, une notion de « sororat », mais qui renvoie exclusivement aux obligations familiales (le veuf devant se remarier avec la sœur de sa première épouse <sup>278</sup>). Quant aux précédents philosophiques, il pourrait être pensé que la sororité a déjà gagné ses lettres de noblesse philosophiques dans ce que Hegel désigne comme « rapport éthique de l'homme et de la femme comme frère et sœur ». Selon Hegel, en effet, des trois rapports possibles entre hommes et femmes (le rapport mari-femme, parents-enfants et frère-sœur <sup>279</sup>), seul le dernier n'est pas enfermé à l'intérieur du caractère de transition et d'inégalité des parties ; frères et sœurs sont, l'un à l'égard de l'autre

---

<sup>278</sup> Cf. Jack Goody. *Development of family and marriage in Europe*. Cambridge : Cambridge University P., 1983.

<sup>279</sup> Hegel n'envisage pas le rapport d'amitié, ni même le rapport entre amants hors du mariage.

de « libres individualités »<sup>280</sup>. Mais Hegel s'empresse de montrer que la vie éthique de la femme est au foyer, où elle recrée des universels (le mari en général, l'enfant en général) ; alors que pour l'homme ces universels se trouvent dans sa vie de citoyen, ce qui lui permet d'accéder, par la singularité du désir, qu'il recherche dans la famille, au règne éthique effectif, conscient de soi-même<sup>281</sup>. La sororité hégélienne nous laisse par conséquent au seuil de la citoyenneté ; par son herméticité à une citoyenneté au féminin, le rapport entre hommes et femmes comme libres individualités ne se prolonge pas dans un modèle de sororité politique.

---

<sup>280</sup> Hegel G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Traduction. de Jean Hyppolite. Paris : Aubier, 1941, Tome II : pp. 23-27 ; cf. notamment p. 24 : « [L]a relation sans mélange a lieu entre le frère et la sœur.... ils sont l'un à l'égard de l'autre de libres individualités. »

<sup>281</sup> Hegel, *op. cit.*, pp. 24-25 : « La féminité [*das Weibliche*] a donc comme sœur le plus profond pressentiment de l'essence éthique ; mais elle ne parvient pas à la conscience et à l'effectivité de cette essence, parce que la loi de la famille est l'essence intérieure, restant en soi, qui ne s'étale pas à la lumière de la conscience, mais reste sentiment intérieur et élément divin soustrait à l'effectivité. La féminité est liée à ces pénates, et a en elles en partie l'intuition de sa substance universelle, en partie l'intuition de sa singularité,... Dans le foyer du règne éthique, il ne s'agit pas de *ce mari-ci*, de *cet enfant-ci*, mais d'un *mari* en général, des *enfants* en général. Ce n'est pas sur la sensibilité, mais sur l'universel que se fondent ces relations de la femme. La distinction de la vie éthique de la femme d'avec celle de l'homme consiste justement en ce que la femme dans sa destination pour la singularité et dans son plaisir reste immédiatement universelle et étrangère à la singularité du désir. Au contraire, chez l'homme, ces deux côtés se séparent l'un de l'autre, et parce que l'homme possède comme citoyen la force consciente de soi de l'universalité, il s'achète ainsi le droit du désir, et se préserve en même temps sa liberté à l'égard de ce désir. Ainsi, si à cette relation de la femme se trouve mêlée la singularité, son caractère éthique n'est pas pur ; mais en tant que ce caractère éthique est tel, la singularité est indifférente, et la femme est privée de la reconnaissance de soi, comme ce Soi-ci, dans un autre. » Nous verrons, plus avant, l'exact envers de cette conception dans la définition de l'éthique féminine selon Carol Gilligan.

Il nous faut donc pour un instant laisser là frères et sœurs <sup>282</sup>, et revenir à l'équivalent conceptuel de la notion de sororité, à savoir, l'idée de féminisme. Or, si celle-ci nous sert ici de support, un travail de redéfinition est en tout état de cause inévitable, car il est évident que les individus qui se disent « féministes », que ce soit collectivement ou personnellement, entendent par là des buts différents, et parfois incompatibles entre eux. Le mouvement féministe est certainement, au sens large du terme, « politique », constitué comme tel par une histoire, mais c'est un mouvement politique qui n'a pas de représentation commune de sa *fin*. Les dictionnaires proposent une définition apparemment neutre, telle que « doctrine préconisant l'extension des droits des femmes ». Or, de nombreux féministes remettent en cause le langage même des droits, et ne se reconnaissent pas dans cette définition.

Dans le travail de reconstruction qui s'impose alors, il convient de commencer par la base commune constituée par ce à quoi la sororité, le féminisme s'opposent : le fait que, considérées collectivement, les femmes trouvent dans toutes les sociétés des structures qui sont à leur désavantage. En d'autres termes, le facteur commun à toutes les versions du féminisme est une remise en cause des relations entre les deux sexes, et une tentative de *redéfinition* de ces relations, de sorte qu'elles ne reposent pas sur la

---

<sup>282</sup> Il existe tout de même une perspective d'étude, l'approche sociologique, qui pourrait être considérée comme réflexion sur la sororité : je pense aux travaux de sociologie analysant les rapports à la famille, au travail, etc. de frères et sœurs réels. Je citerai particulièrement à cet égard les travaux d'Annette Langevin, qui ont aussi la vertu d'éclairer les différents regards portés par frères et sœurs sur le travail de leur mère — cf., par exemple, « Frère et sœur, à chacun son récit, à chacun sa famille. » *Le groupe familial*, n° 126 (1990 -*Histoire de vie*), pp. 59-65.

domination de l'un des deux sexes par l'autre. Dénominateur commun, encore, les féministes pensent qu'il y a *spécificité* du type de domination auxquelles les femmes sont soumises, que ce soit en ce qui concerne son analyse que sa remise en cause : quel que soit son rapport à l'idée de lutte des classes, aucune version du féminisme n'estime la question féminine épuisée en termes d'analyse de classe.

Quant aux dimensions spécifiques de la condition féminine, la première d'entre elles concerne son caractère universel. Il n'y a pas d'exemple, historiquement ou socialement, d'une société non sexiste. Certaines sont nettement plus égalitaires que d'autres à cet égard, mais aucune n'est neutre du point de vue de la division hommes/femmes (ce qui serait le cas si cette division n'avait pas de signification sociologique). Par ailleurs, aucune société n'est telle que la division des tâches soit ou indifférente ou favorable à l'élément féminin (une affirmation qui n'est pas remise en cause par l'existence de sociétés dites « matriarcales » <sup>283</sup>). Dernier attribut, enfin, numérique celui-ci : cette domination n'est pas seulement historiquement et géographiquement généralisée ; elle affecte de plus presque la moitié de l'humanité <sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Aucune des sociétés décrites comme « matriarcat » n'altère l'universelle attribution, dans la distribution des rôles sociaux, des tâches considérées les plus nobles à l'homme (ces tâches variant d'une société à l'autre). Le culte de la mère est parfaitement compatible avec une position de subordination de la femme.

<sup>284</sup> Pourquoi « presque la moitié » ? Parce que si, jusqu'à très récemment, les démographes pensaient que les femmes constituaient la majorité de la population mondiale, tel n'est pas le cas. Bien qu'il naisse 52 enfants du sexe masculin pour 48 du sexe féminin, la femme semble naturellement plus résistante que l'homme. En conditions égales de nutrition et de soins médicaux, non seulement elle vit plus longtemps que l'homme, mais à tous les âges, y compris au stade embryonnaire, le pourcentage de survie est plus élevé

(La note continue sur la page suivante)

Pourquoi, alors, la fraternité citoyenne est-elle si récalcitrante à s'occuper des sœurs ? Liée à la raison d'être de l'humanité, à la reproduction de l'espèce, la femme aurait-elle un statut différent à celui des hommes dans la raison publique fraternelle ? La sororité n'aurait-elle toujours pas droit de cité, ou alors seulement et encore pour servir le citoyen actif ? Reinhard, le glossateur kantien sur lequel je me suis attardée, l'affirme sans ambage : dans le vocabulaire de la citoyenneté issu de la révolution française, une *citoyenne active* n'est que « prêtresse de Vénus, fille de joie ou Sœur patriote »<sup>285</sup>. Or deux siècles plus tard, le discours sur l'égalité

(Suite de la note)

du côté féminin que masculin. Dans les sociétés où hommes et femmes sont traités de façon similaire en ce qui concerne nutrition et soins médicaux, les femmes sont par conséquent plus nombreuses que les hommes. Au niveau mondial, toutefois, nombreux sont les pays où les femmes ne reçoivent pas des soins similaires aux hommes, à tel point que leur mortalité est plus importante que celle des hommes. L'économiste Amartya Sen a récemment lancé un cri d'alarme à ce sujet, dans un article au titre explicite : « Il manque plus de cent millions de femmes » (« More than hundred million women are missing. » *New York Review of Books*. 20 décembre 1990, pp. 61-66.) Il écrit : « Bien plus de cent millions de femmes ne sont tout simplement pas au monde, car les femmes sont l'objet de moins de soins que les hommes. Si nous voulons redresser cette situation de par l'action politique ou les politiques publiques, il convient de comprendre pourquoi tant de femmes 'manquent'. Nous nous trouvons là face à l'un des problèmes les plus clairement cruciaux et négligés auxquels le monde doit faire face de nos jours. » (« A great many more than hundred million women are simply not there because women are neglected compared with men. If this situation is to be corrected by political action and public policy, the reasons why there are so many « missing » women must be understood. We confront here what is clearly one of the more momentous, and neglected, problems facing the world today. ») Un emploi rémunéré, le droit à l'éducation et les droits économiques, y compris de propriété, sont parmi les variables « cruciales » qui affectent les *chances de survie* des femmes, selon l'étude qu'a menée Sen dans plusieurs pays au développement économique et culturel similaire, mais avec des pourcentages différents de femmes sur la population totale. Ceci constitue une raison supplémentaire de consacrer à ces droits une attention première.

<sup>285</sup> Reinhard, Charles Frédéric. *Le néologiste français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue Française, avec l'explication en Allemand et l'éthymologie historique d'un grand nombre. Ouvrage utile surtout à ceux qui lisent les papiers publics Français et autres ouvrages modernes, dans cette langue.* Nuremberg : Grattenaver, 1796. Le ton, mi-

(La note continue sur la page suivante)



reste récalcitrant à l'égalité entre les sexes. Des résistances s'opposent à considérer la définition d'une citoyenneté instituant des rapports équitables entre les membres des deux sexes comme l'une des tâches les plus urgentes de la pensée de la société juste, résistances qui ramènent inévitablement la femme à sa « nature ». Voyons en quelques pages le parcours théorique accompli.

« L'homme est la tête de son épouse et l'épouse le corps de l'homme » disait au seizième siècle Lucas de Penna <sup>286</sup>. Quelques années plus tard, seulement, Marie le Jars de Gournay publiait son *Egalité des hommes et des femmes*, recommandant de compenser le défaut d'instruction des dernières par rapport aux premiers <sup>287</sup> ; Descartes lui faisait écho dans le *Discours de la Méthode* : « La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous

---

(Suite de la note)

ironique, prend des accents à la Borges lorsqu'il s'agit de fonder la supériorité de l'homme sur la femme : Reinhard dit que les ennemis de l'*Aristocratie* ne songent point « à l'ancienneté de cette institution, fondée dans la nature des choses et qu'il a existé de tout temps une supériorité ou *Aristocratie* de la main droite, sur la main gauche ; des cochers de fiacre, sur les pauvres Compagnons de leurs peines ; des grandes roues, sur les petites ; du batteur de mesure à l'opéra, sur les membres de l'orchestre ; des gros chiens, sur les petits ; des aigles, sur les autres oiseaux ; du renard, sur la volatile de basse cour ; du Lion de Lybie sur les autres quadrupèdes ; ... ; de l'homme sur la femme ; ... »

<sup>286</sup> Lettre aux Ephésiciens 5, de Lucas de Penna (in *Commentaria in Tres Libros Codicis*, Lyon, 1582) : cité par Kantorowicz Ernst H., in *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Présentation par Pierre Legendre. Paris : Presses Universitaires de France, 1984, p. 93.

<sup>287</sup> Marie le Jars de Gournay. *Egalité des hommes et des femmes*. Hors d'usage à la Bibliothèque Nationale ; repris dans Mario Schiff, *La fille d'alliance de Montaigne, Marie de Gournay. Essai. suivi de l'Egalité des hommes et des femmes*, pp. 57-77, Paris, Champion, 1910 —Bibliothèque Sainte Geneviève. Cité par Geneviève Rodis-Lewis, in « Liberté et égalité chez Descartes ». *Archives de Philosophie*, vol. 53, cahier n. 3. Juillet-septembre 1990, pp. 421-430

les hommes. » Il ajoutait : « La raison ou le sens... est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes... elle est tout entière en un chacun. » <sup>288</sup> ; il en déduisait l'égalité entre hommes et femmes, et un intérêt maintes fois confirmé pour l'instruction de ces dernières. L'égalité conceptuelle entre hommes et femmes semblait ainsi obtenue. Fils et filles de la raison et de la conscience, hommes et femmes partageaient la capacité de jugement. Il était en conséquence dévolu aux institutions de permettre l'égale mise en œuvre de cette capacité partagée. Toutefois, ni le discours des Lumières (à quelques exceptions d'importance, telles celle des écrits de Condorcet), ni les pratiques dans lesquelles se forgera la citoyenneté post-révolutionnaire <sup>289</sup> ne tireront les pleines conclusions de cette raison cartésienne androgyne.

Aux institutions il sera en effet demandé non pas de dégager les conséquences de l'égale rationalité, mais de protéger la famille, solidement structurée derrière le maître de maison. Conceptuellement, l'épouse redeviendra le corps de l'homme, le lieu de reproduction de la société ; sa capacité de jugement retournera à un second plan, parce qu'inutile ou pire, dangereuse. La différence fondée en nature fera alors retour, avec un discours sur

---

<sup>288</sup> *Discours de la Méthode*, Cité par Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p 421.

<sup>289</sup> Pour une analyse historique du discours sexué sur la citoyenneté cf. notamment Geffroy, Annie : « citoyen/citoyenne (1753-1829) » *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*, fasc. 4, Paris, INALF (« Saint-Cloud »), 1989, pp.63-86 ; Sewell, William H. Jr. (« Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity and the Revolutionary Concept of Citizenship ». In : Colin Lucas (ed). *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford : Pergamon, 1988, pp. 105-123) ; Godineau, Dominique. *Citoyennes tricoteuses* Paris : Alinéa, 1989 et Hufton, Olwen (*Women and the limits of Citizenship in the French Revolution*. Toronto : University of Toronto P., 1992).

le sentiment, qui prendra ses sources chez le Rousseau préromantique, le Rousseau des écrits non politiques.

Au vu de cette évolution, il semble donc que le sexe faible, dans la fragilité de son pouvoir, d'un discours qui semble toujours à recommencer, ne puisse guère faire entendre raison, perpétuellement renvoyé qu'il est à sa différente raison d'être, celle de la perpétuation de l'espèce. A Olympe de Gouges, qui a énoncé les droits de la femme et de la citoyenne, à madame Roland, la tête sera tranchée sans dispute d'idéologie, au brutal motif qu'elles ont failli à leurs devoirs de femmes, et pour la seconde d'épouse et de bonne mère de famille : leur crime n'aura pas été d'avoir choisi de mauvaises raisons mais d'avoir adopté une perspective contre nature <sup>290</sup>. Encore aujourd'hui, la plupart des discriminations à l'encontre des femmes s'appuient sur une perspective fondée sur la différence naturelle.

Toujours recommencée, la lutte des sœurs pour la reconnaissance peut donc dans cette perspective historique sembler épuisante. Demandant une distribution des rôles différentes, plus équitable, les féministes sont facilement, dans l'imaginaire social, des Walkyries ou Amazones, ces femmes plus mâles que les

<sup>290</sup> Le propos de cette section n'est pas de retracer les raisons ni l'évolution historique de l'exclusion des femmes de la citoyenneté, mais plutôt de signaler les zones d'ombre sur lesquelles un travail conceptuel reste à développer, avec les directions que celui-ci pourrait prendre. De nombreux et excellents ouvrages ont été consacrés à la dimension historique du problème, tant pour les pratiques que pour l'évolution des institutions et des idées. Outre les indications données à ce sujet dans les chapitres précédents, et les ouvrages pré-cités, je renvoie essentiellement aux contributions dans *La famille, la loi, l'état. De la Révolution au Code Civil*. Textes réunis et présentés par Irène Théry et Christian Biet. Paris : Éditions du Centre Georges Pompidou, 1989.

hommes et prêtes à toutes les violences pour parvenir à leurs fins. « Je ne suis pas féministe, mais ... », disent souvent celles qui présentent des requêtes de sororité toutes simples, s'excusant par avance d'oser quelques pas dans cette direction (des pas souvent bien timides : « Je ne suis pas féministe mais l'égalité des chances devrait être plus qu'un vain mot ; mais ma fille devait pouvoir accéder aux succès professionnels auxquels sa formation lui donne droit, etc. »).

Quelle est la source de ce profond rejet ? Pourquoi tout discours d'équité entre les sexes a-t-il l'odeur du souffre des Vésuviennes ? Une première hypothèse s'impose : la sororité semble implicitement porteuse d'un discours sur la masculinité, comprise comme une et indistinctement porteuse d'oppression. Mais si telle était bien la source essentielle du rejet féroce du discours sororal, il y aurait alors quelque amère ironie à la position de personnes et secteurs de la société, sans réaction devant les interprétations nombreuses d'une essence atavique, naturelle, unique, de la féminité, individus ou groupes sociaux souvent mêmes prêts à proposer de nouveaux sens indiscutables de ce qu'être femme signifie, et cependant profondément troublés ou irrités dès qu'une tentative de retournement du miroir est effectuée vers la masculinité.

Il convient en tout état de cause de laisser là Amazones et harpies. Cette image de femmes enragées, le couteau châteur entre les dents, jette l'encre sur l'aspect pourtant le plus évident de la solidarité sororale : quelles que soient leurs directions idéologiques, souvent discordantes, les femmes qui s'en réclament sont unies par le fait d'avoir constaté, chez d'autres ou dans leur propre vie, plus

souvent les deux, l'existence de traitements non équitables et reposant exclusivement sur le fait d'être nés mâle ou femelle, des traitements qui soumettent les femmes, par le simple fait de l'être, à discrimination et domination.

Il n'y a pas de pays où opportunités professionnelles, salaires et responsabilités soient également distribués entre hommes et femmes, entre autres parce que le poids des enfants repose essentiellement sur ces dernières, et parce qu'il n'y a que peu d'endroits où la compatibilité entre maternage et une occupation professionnelle rémunérée, une carrière, soit considérée une priorité pour les politiques publiques. Bien plus, la violence domestique, les traitements dégradants envers les femmes n'ont nulle part disparu. Dans d'importantes parties du monde, les chances de survie des femmes sont moindres que celles des hommes, en raison de l'absence de soins dont elles font l'objet par rapport à ces derniers <sup>291</sup>. Un sentiment profond de l'injustice généralisée des structures sociales à l'égard des femmes est donc inévitable ; de là la conviction que toute théorie de la justice qui n'offre pas de réponse à cette question cruciale ne peut être entièrement satisfaisante, ni convaincante. Pour le dire en termes du principe de différence rawlsien, aucun des biens premiers, que ce soit les libertés et opportunités, les revenus et richesses ou les sources du respect de soi (*self-respect*, lié à la légitimité accordée au rôle et tâches de chacun dans la société) ne sont distribuées équitablement entre les deux sexes, dans aucune société, un état de

<sup>291</sup> Cf. référence à l'article d'Amartya Sen, ci-dessus.

choses dont il serait difficile de prouver qu'il respecte le principe de différence et qu'il est tout à l'avantage des plus défavorisées (ce qui ne veut pas dire que certains discours ne s'engagent pas sur cette voie).

Justifiée en ces termes, la sororité pourrait être définie en tout premier lieu comme une lutte pour la reconnaissance : reconnaissance que les femmes ne sont pas une sous-catégorie par rapport aux hommes, reconnaissance de la légitimité de leurs propres conceptions de leur identité et de sa modification, reconnaissance de leur rôle, place et nécessités dans la société, mais surtout et au premier chef reconnaissance en tant que membres à part entière de la société. La simplicité de cette position est cependant toute trompeuse, car cette lutte pour la reconnaissance ne peut s'établir sur l'affirmation d'une culture bafouée, niée, masquée ou humiliée. Il n'y a pas de culture de la non-domination féminine, car toutes les cultures possèdent une notion affirmée de l'essence de la féminité, toutes imposent aux individus de ce sexe certaines tâches et responsabilités et leur en interdisent d'autres.

Dans toutes les cultures, par conséquent, les femmes qui remettent en cause la distribution existante des rôles en fonction du sexe doivent faire face à ce dilemme théorique : les sens hérités de la féminité sont inextricablement tressés et constitués dans la relation de domination dans laquelle ils ont été élaborés. Ce qu'être femme signifie, les sens positifs et négatifs qui s'y rattachent, trouvent leur racine dans la division sexuée des rôles d'une génération à l'autre. La revendication tout comme le rejet des valeurs féminines

traditionnelles <sup>292</sup> — la sensibilité, l'affectivité, la douceur, l'orientation vers les soins à apporter aux autres, la délicatesse, l'absence d'agressivité — ne peuvent donc que renvoyer à des affirmations sur la nature féminine, sans perspective comparative que seules pourraient apporter des pratiques historiques ou sociales alternatives.

L'antinomie s'exprime ici en termes de faux choix. D'un côté la revendication de la « fémininité », mais aussi, inséparablement, des valeurs traditionnelles légitimant le rôle de subordination, d'infériorité et de dépendance des femmes ; de l'autre le rejet de toute différence féminine, l'acceptation des règles du jeu masculines, aveugles aux spécificités de la gestation, mais surtout obligeant les femmes qui les adoptent à se retourner contre leur seconde « nature » culturelle, sur le plan psychologique, et à rendre constamment compte de leur position instable face à toutes sortes d'attentes, sur le plan social.

Ceci constitue l'une des particularités du problème de la sororité par rapport à toute autre différence (culturelle, ethnique, etc.). Il en est d'autres. En tout premier lieu, le fait que la question féminine soit transversale par rapport aux autres différences. Il n'est

---

<sup>292</sup> L'adjectif « traditionnel » est ici utilisé pour désigner une conception de la femme qui la destine à la sphère privée plutôt qu'à la sphère publique, à élever des enfants plutôt qu'à un travail rémunéré dans le domaine du marché, et à l'attention aux autres (enfants, maris, personnes âgées et handicapés) plutôt qu'au développement de ses propres talents, définis de façon autonome. Cette définition ne correspond pas à une « tradition » particulière ; elle est ici utilisée comme idéal-type à opposer à l'idée d'individualité et d'autonomie sur laquelle repose mon argument. L'emploi du terme traditionnel n'implique par conséquent aucun jugement sur les traditions, leur rôle et leur effet (à la différence de l'emploi qui en est fait par Habermas, par exemple).

pas de société sans femmes, qui constituent par conséquent la plus importante minorité <sup>293</sup> dominée dans le monde. Les femmes sont donc, en tant que telles, toujours une sous-version de la culture considérée. Elles sont divisées en différentes cultures, où elles reçoivent des attributions différentes, mais où, considérées collectivement, elles se trouvent toujours dans une position de subordination par rapport aux hommes ; les femmes n'ont pas de modèle culturel propre où trouver leurs racines ; la sororité ne s'appuie donc que sur cette réalité généralisée, mais sans expérience commune, de la subordination du sexe féminin. Sur le plan théorique, la difficulté réside en ce que l'effort d'imagination à effectuer est entièrement constructiviste : pas de tradition autre que la conquête de parcelles de liberté et de citoyenneté sur laquelle s'appuyer, pas de langage partagé autre que le rejet de la subordination. Les fondements semblent ainsi presque uniquement négatifs.

Sur le plan philosophique, ce problème peut se traduire de deux façons. En premier lieu, l'absence d'une tradition de la sororité, au sens fort du terme (celui que nous avons vu, par exemple, avec MacIntyre), suppose l'absence des mécanismes usuels de révision des paradigmes, effectués dans toute tradition, par le biais de mécanismes rationnels exprimés, ou par l'adaptation progressive et inconsciente à des réalités nouvelles ou seulement récemment visibles. Or le fait que la « fémininité » ne soit pas une tradition, même si chaque tradition en élabore sa propre définition, suppose

---

<sup>293</sup> Les femmes sont, de fait, sur le plan mondial, en « minorité » numérique par rapport aux hommes. Cf. note sur l'article d'Amartya Sen, ci-dessus.



qu'il n'en existe pas d'auto-compréhension autonome. Ainsi la fémininité semble-t-elle se définir exclusivement comme l'ensemble des caractéristiques stéréotypées attribuées *dans chaque culture* aux femmes, et légitimant leur enfermement dans certaines sphères, certaines tâches. La remise en cause que propose la sororité ne peut par conséquent s'appuyer sur l'auto-compréhension critique consistante d'une tradition, raison pour laquelle la sororité semble un discours toujours recommencé, qui doit constamment prouver la légitimité de sa propre existence, lutter pour les mêmes enjeux, reproduire les mêmes affrontements.

Le second type de difficulté auquel doit faire face la conception théorique de la fraternité concerne le problème, plus fondamental dans la démarche qui est ici la nôtre, de *l'universalisation*. Comment en effet les femmes peuvent-elles « vivre moralement », comment leurs maximes peuvent-elles être universalisées au sens strict du terme, alors que l'aptitude à l'universalisation se trouve en butte à ce donné constant, invariable de la différence génétique, une différence qui n'admet pas de métissage ? Tel est le point de contraste essentiel avec la réflexion sur race et ethnicité, que philosophes et sociologues placent pourtant souvent sur un même niveau, dans des analyses qui aplatissent les différences dans une liste sans beaucoup de cohérence : race, ethnicité et sexe. Telle est la différence avec d'autres « différences ». Le métis constitue un donné culturel et ethnique bien réel, il n'en est pas de même, il ne semble pas devoir en être de même dans un futur proche, pour l'androgynie. Le dilemme auquel fait face la pensée de la sororité se résume dès lors en ces termes : la réflexion morale doit-elle procéder en termes

androgynes, sachant que ces termes ne peuvent que rester abstraits (donc, potentiellement, sans traduction dans une théorie de l'action) ou doit elle au contraire établir une ségrégation entre deux morales, parce qu'il y aurait deux humanités, à jamais séparées par la différence biologique ?

Posées en ces termes, la question est de nature aporétique : nous semblons devoir établir un impossible choix, entre la négation du *fait* de la différence ou l'affirmation de deux différentes raisons d'être pour hommes et femmes. L'aporie apparente peut toutefois être résolue en deux étapes. Dans un premier temps, les principes de citoyenneté doivent être élaborés sur une base *androgyn*e <sup>294</sup> de manière à obtenir des *institutions également justifiées pour hommes et femmes*. Dans un second moment, ces principes abstraits doivent être *appliqués* de sorte qu'ils tiennent compte des difficultés spécifiques que la différence naturelle non mitigeable entre hommes et femmes, particulièrement en ce qui concerne leur rôle dans la gestation, pose à une théorie reposant sur les notions abstraites et universelles d'autonomie et d'indépendance.

Il faut par conséquent commencer par demander quelle est l'exakte étendue de la différence biologique <sup>295</sup> entre hommes et

---

<sup>294</sup> Charles Larmore, qui a eu la gentillesse de lire ce texte, me signale qu'« androgyn », terme suggérant une idée d'a-sexuation, n'est peut être pas adéquat pour qualifier des institutions *tenant compte* des exigences des femmes comme des hommes. La réflexion en deux temps effectuée ici me semble toutefois lever l'ambiguïté, en ce que les principes sont élaborés à un niveau d'abstraction « androgyn », et ensuite appliqués en tenant compte des différences spécifiques entre hommes et femmes.

<sup>295</sup> J'emploie ici l'adjectif « biologique » pour éviter le terme « naturel », trop marqué par les débats sur la distinction nature/culture. Dire que les femmes sont biologiquement différentes ne veut pas dire que cette différence ne soit

(La note continue sur la page suivante)

femmes, et des répercussions de celle-ci sur les rôles, les institutions et les organisations sociales. Beaucoup de réflexions — ou de lieux communs — sur la condition des femmes et leur rapport à la citoyenneté reposent en effet sur des postulats quant à la nature féminine, souvent non explicités, ce qui permet de faire l'économie de leur justification. La « nature » féminine, la procréation, l'éducation des enfants en bas âge, le monde des sentiments et de l'affection opposé à la pensée rationnelle abstraite, le dévouement aux autres contre la réalisation professionnelle, ces aspects apparaissent en combinaisons infinies chaque fois qu'il s'agit de définir ce que sont les femmes. Or ces définitions ont généralement en commun de rendre l'un des termes solidaires des autres (nature féminine, procréation et dévouement aux autres ou encore nature féminine et non destination à la pensée abstraite, etc.), sans que le lien établi repose sur autre chose qu'une croyance élevée au rang de théorie.

Or une réflexion sur les différences naturelles ou biologiques entre hommes et femmes est nécessaire, non seulement parce que celle-ci existe et qu'il convient de la cerner au plus près, sans la nier ni la magnifier, mais aussi parce que dans cette différence, et ce qu'il en est déduit, se légitime la domination auxquelles les femmes sont soumises. Par ailleurs, l'absence d'une délibération théorique suffisante sur le caractère *limité* de la différence entre les sexes et ses implications dans la conception d'arrangements sociaux équitables semble avoir pour effet que la discrimination sexuelle ne soit pas

*(Suite de la note)*

pas vécue et structurée par la culture dans laquelle elles se trouvent : la différence est biologique *et* culturelle plutôt que naturelle.

considérée sur le même niveau de priorité que la discrimination raciale. Si ce second type de discrimination est presque universellement rejeté, la discrimination sexuelle n'est quant à elle que rarement considérée comme l'une des priorités des réflexions sur de justes institutions. Il y a plus d'anti-racistes que d'anti-machistes. Si, en termes rawlsien, les deux types de discrimination sont « non seulement injustes mais irrationnelles », la discrimination sexuelle ne produit pas la même indignation quasi-générale, car beaucoup de ses dimensions sont encore perçues comme naturelles. Pour ne donner qu'un exemple, si une minorité ethnique était soumise à des stéréotypes aussi violents que le sont les femmes dans les publicités de produits d'entretien, ceci entraînerait des débats et des réactions d'hostilité qui ne semblent pas se produire en l'occurrence.

Seule une certitude apparaît, en ce qui concerne la *nature* masculine et féminine : les femmes peuvent porter des enfants. Les hommes, dans l'état de nos connaissances scientifiques, ne le peuvent pas <sup>296</sup> (savoir si nous devrions *espérer* que les progrès scientifiques aillent dans le sens d'une modification de cet état de fait constitue une question différente, que je n'examinerai pas ici). Or

---

<sup>296</sup> Les recherches anthropologiques confirment que la perception de la différence femmes/hommes repose essentiellement sur cet aspect. Ainsi les travaux d'Evans Pritchard sur les Nuers et de Françoise Héritiers sur les Samos montrent que les femmes ménopausées se voient attribuer un statut, des rôles d'hommes ; à partir du moment où elles ne peuvent plus avoir d'enfants elles sont, pour la communauté, « comme des hommes ». Par ailleurs, dans nos sociétés, le rapport différent d'hommes et femmes au temps de vie semble essentiellement induit par la différence biologique quant à la reproduction. Le fait qu'il existe des hommes transsexuels, devenus femmes mais dépourvus de cette caractéristique, ne me semble pas devoir altérer cette constatation *sociologique*, pas plus, en tout état de cause, que l'existence de femmes stériles.

rien dans ce fait de nature ne permet de déduire une quelconque conséquence quant au rapport des deux sexes à la raison abstraite, ni à l'éducation des enfants, pour ne mentionner que les deux aspects les plus fréquemment cités. Une fois nés, le rapport des enfants aux adultes qui les entourent est question de choix sociaux, culturels et individuels mais non de nature (même l'allaitement est question de choix). Ces choix devraient pouvoir faire l'objet d'une réflexion de type théorique, qui soulève pourtant tout type de réticences. Qui ne se retranche pas derrière la nature le fait derrière les sentiments, dernière citadelle protégeant la famille d'une analyse des rapports de justice ou d'injustices en son sein. L'on ne peut légiférer sur l'amour, disent des philosophes contemporains aussi différents que le « communarien » Sandel, les habermassiens prenant appui sur le rejet de la colonisation du monde vécu ou Unger, penseur radical de la théorie du droit. Or quelle que soit la conception du public et du privé, de la sphère du monde vécu et de la protection des choix individuels, y compris sentimentaux, que l'on ait, il semble légitime de signaler qu'il n'y a pas nécessairement identité d'intérêts entre les membres d'une famille ; il existe par conséquent des conflits potentiels à gérer et ceux-ci doivent faire l'objet d'une délibération. La réponse à la question « Qu'est-ce qu'une société juste ? » est à ce prix.

C'est dans ce sens que s'inscrivent les pages ci-après. Elles s'appuient sur une question : comment, dans une société juste, les institutions seraient-elles conçues de sorte à constituer un cadre adéquat à l'autonomie et l'indépendance féminine comme masculine ? Elles entendent constituer une tentative dans la voie

d'une sororité prenant appui sur la notion kantienne selon laquelle les principes de justice doivent être susceptibles d'universalisation, ou, pour le formuler en termes rawlsiens, qu'ils doivent être adoptés derrière un voile d'ignorance où les parties les choisissent de façon rationnelle et autonome, de façon à ce qu'ils définissent des institutions également légitimes pour hommes et femmes. C'est donc dans la perspective du « constructivisme kantien » défini par Rawls <sup>297</sup> qu'est élaborée cette réflexion. Il est toutefois indéniable que Rawls n'a pas plus que Kant considéré que l'une des tâches essentielles de sa *Théorie de la Justice* était de répondre au problème de l'égalité des sexes, une carence à laquelle ce chapitre a pour objet de réfléchir, en ébauchant les directions à emprunter pour la combler <sup>298</sup>.

Avant de m'engager dans cette voie spécifique, je commencerai par examiner deux types d'objection présentés, dans une perspective

---

<sup>297</sup> Cf. Rawls, John. « Kantian Constructivism in Moral Theory. Rational and Full Autonomy. » *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVII, n. 9 (September 1980). Cet article a été republié in Rawls, John. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 1993.

<sup>298</sup> Rawls semble reconnaître cette carence (ou pour le moins la nécessité de s'expliquer sur ce point) dans l'introduction de *Political Liberalism*. Il conforte ainsi la perspective que j'adopte ici, consistant à effectuer (dans la seconde moitié de cette section) le travail « manquant » sur le plan de la famille et des rapports sociaux de sexe. Ainsi il écrit (p. xxviii-xxix) : « Parmi les problèmes fondamentaux [des sociétés contemporaines] figurent ceux de la race, de l'ethnicité et du genre [terme employé pour les rapports sociaux de sexe]. Ceux-ci semblent d'un caractère différent, demandant des principes de justice différents, que *Théorie de la justice* ne considère pas. ... Je pense [toutefois], mais je ne cherche pas à le montrer dans mes exposés que les difficultés soulevées dans le domaine du genre et de la famille peuvent être résolues. » « Among our most basic problems are those of race, ethnicity, and gender. These may seem of an altogether different character calling for different principles of justice, which *Theory*, does not discuss. ... [But] I believe, though I do not try to show in these lectures, that the alleged difficulties in discussing problems of gender and the family can be overcome. »

féministe, aux théories du contrat social dont la théorie rawlsienne représente l'héritage : l'une considère que le caractère fixe de la division du genre humain suppose des rapports féminins et masculins différents aux sphères publique et privée, à la notion de justice, à la raison abstraite, à l'amour et au dévouement aux autres, une différence masquée et ignorée par le vocabulaire abstrait des théories du contrat social. Le second type de critique signale quant à elle l'aveuglement des théories contractuelles classiques au problème de la domination masculine, et en voit pour effet que des institutions décrites comme équitables sont conçues inséparablement de cette domination, qui les sous-tend et légitime. Je poursuivrai en proposant une perspective alternative, en termes kantien. Pour le dire avec les mots de Rawls, le terme *kantien* exprime ici « analogie et non identité de vues » (d'autant que j'entends ne pas reprendre les vues autoritaires de Kant quant à l'État). La sororité de racine kantienne que je propose dit que tous les membres de la société devraient être capable de justifier, les uns aux autres, les institutions qu'ils partagent, y compris l'institution de la famille. Ceci signifie que toutes les institutions, y compris les arrangements fondamentaux concernant la famille <sup>299</sup>, puissent être considérés comme justes dans la perspective de tous les citoyens, quel que soit leur position, leurs intérêts particuliers, et leur sexe.

---

<sup>299</sup> Attirons l'attention sur la formulation « y compris ». Il ne s'agit pas de dire dans ce qui suit que la famille est la seule, ni même la principale institution responsable de la discrimination hommes/femmes, mais qu'elle doit *également* faire l'objet d'une réflexion dans la perspective de l'équité des institutions.

## II - UN CONTRAT AU FÉMININ ? LES OBJECTIONS.

---

*[A]ucun homme en revanche ne souhaitera être une femme.*

*Emmanuel Kant. Anthropologie du point de vue pragmatique.*

Les objections présentées dans la perspective féministe de la sororité aux théories du contrat social classiques (particulièrement Locke, Rousseau et Kant) tout comme à leurs héritiers contemporains (Rawls) sont de deux types.

1. La première ligne d'objection prend le prisme de l'identité <sup>300</sup>. Dans cette perspective, Rawls et les auteurs de la tradition contractuelle partent de la présomption qu'ils peuvent élaborer une théorie politique qui ne tienne pas compte des différences culturelles ou corporelles. Entre les différences niées et masquées, se trouve la différence entre les deux sexes. Par conséquent, malgré une rhétorique à teneur universelle, il y a généralisation aux deux sexes d'une ipséité masculine. L'identité, les qualités et la spécificité féminine se trouvent ainsi reléguées dans le mépris, lorsqu'elles ont accès au discours, voire, plus souvent, dans l'oubli ou le silence.

---

<sup>300</sup> Elle s'apparente donc aux caractéristiques que nous avons déjà analysées, et se constitue en sororité-virtu.



2. La seconde tendance critique concerne la légitimation d'une situation d'exploitation et de domination des membres d'un sexe par ceux de l'autre, sous couvert de valeurs universelles. Ici la question n'est pas la différence d'identités mais la division du travail. Dans cette optique, les principes de justice élaborés par les théories du contrat social classiques et contemporaines sont dits universels, mais sont incompréhensibles ou incohérents dès que l'on pense à une remise en cause du lieu spécifique de la domination masculine, à savoir la famille. En effet, les individus ne sont pas indifféremment des membres des deux sexes mais des chefs de famille. L'institution de la famille, la division du travail en son sein et le problème des personnes traditionnellement consacrées à élever les enfants n'étant pas remis en cause dans les théories du contrat, y compris la théorie rawlsienne de la justice, elles légitiment la domination des membres d'un sexe par ceux de l'autre plus qu'elles ne contribuent à sa remise en cause <sup>301</sup>.

Je procéderai ci-après à l'analyse de ces deux types de critique, pour montrer

1. Que le raisonnement en termes de principes abstraits par lequel procède la théorie de la justice d'inspiration kantienne ne doit pas nécessairement rejeter les

<sup>301</sup> Cette seconde version, par son insistance apparente sur la disparition de toute institution familiale, au nom de la levée de toute domination, s'apparente à ce que nous avons appelé fraternité-critique, et pourrait donc logiquement se constituer en sororité-critique.

différences concrètes, y compris les différences de sexe, dans le non-dit ; et

2. Que loin d'être rendue incohérente par la mise en question des injustices au sein de la famille traditionnelle, la théorie du contrat social constitue une tradition philosophique dans lesquelles se trouvent des ressources théoriques et un vocabulaire nécessaires à cette remise en cause.

Les deux raisonnements doivent de fait être liés : je soutiendrai que le problème de l'identité est mieux posé en termes de reconnaissance des femmes en tant que sujets autonomes de plein droit. Ceci conduit à une reconceptualisation radicale de la famille, de façon à ce qu'elle cesse de fonctionner comme l'institution essentielle de reproduction de la division des rôles féminins et masculins. Ceci oblige également à repenser les termes d'une politique éducative reposant sur le respect d'une sphère protégée de la vie privée, de l'intimité et de l'individualité, ainsi que sur la tolérance des différentes conceptions de la vie bonne, sans pour autant renoncer à mettre à la disposition des individus *des deux sexes* des ressources et espaces équivalents, de façon à ce que chacune, chacun puisse effectuer une définition et révision autonome de sa propre conception de la vie bonne.

### ***1. Les sœurs dans le gynécée éthique. Contre misogynie, misologie.***

Une version du féminisme contemporain s'est formée une idée de la rationalité adoptant une ligne de division suivant les

sexes, et opposée à la conception d'un monde universel de la raison. Les femmes dévoueraient leur attention (*care*) à autrui non d'une façon abstraite, mais concrètement, dans un rapport contextualisé aux autres ; cette façon de vivre l'altérité serait inconsidérément écartée par les théories du contrat social, qui la sous-estimeraient comme constituant un premier stade du développement moral, immature par rapport à la conception universelle abstraite de la justice.

Pour cette version de la sororité, le vocabulaire de la justice et des droits est masculin, et s'oppose à la tendresse, au dévouement, qui constituent une éthique féminine, sous-valorisée et pourtant nécessaire (certains/nés disent même : plus efficace). Le dévouement aux autres, la tendresse sont dans cette optique *opposés* à la justice rationalisée, qui revendique illégitimement l'ensemble du domaine éthique. A l'universalisation des ghettos culturels que certains communautariens semblent suggérer, cette version de la sororité ajoute donc un gynécée universel de la rationalité et de l'éthique, se superposant à la division des tâches déjà existantes. A la misogynie, elle oppose la misologie, la haine de la raison, rendue étrangement coupable de tous les vices de la domination masculine, et elle conseille aux femmes de cultiver leurs propres valeurs, en cessant de croire à la supériorité de principes de justice déduits selon des procédés rationnels abstraits.

Pour une version plus sophistiquée de ce problème, je prendrai ci-après appui sur les travaux de Carol Gilligan, l'un des auteurs qui a développé de façon le plus cohérente la conception de deux différents types de développements moraux et d'orientation éthique

chez hommes et femmes, en opposant explicitement son « éthique du dévouement » (*ethics of care*) à la conception contractuelle abstraite de la justice <sup>302</sup>. Je choisis par ailleurs cet auteur en raison de l'importance qu'elle a pris dans la critique féministe de Rawls. Je traiterai toutefois ses écrits en tant qu'idéal-type d'une conception de la sororité qui souhaite :

- a. établir une claire ségrégation entre deux types de développement moral, entre deux éthiques, et
- b. assigner une supériorité à l'une sur l'autre, et plus précisément à la conception de la vie, à la « culture » féminine sur la culture masculine (ici exprimée dans l'opposition entre l'« *ethics of care* », les dispositions morales féminines à la tendresse et au dévouement, aux solutions à des problèmes éthiques concrets et le sens masculin « abstrait » de la justice <sup>303</sup>).

---

<sup>302</sup> Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1982. (traduction de l'américain par Annie Kniatek : *Une si grande différence*. Paris : Flammarion, 1986). L'objet des travaux de Gilligan était essentiellement de s'opposer aux résultats des travaux de psychologie morale de Laurence Kohlberg sur des enfants en bas âge, qui ne montraient à son sens pas de façon adéquate le processus de développement moral des petites filles. Les conclusions et l'influence de ses études ont cependant largement dépassé ce premier cadre contextuel, à partir de la polémique avec Kohlberg, pour aller dans le sens de la description d'une éthique féminine non seulement différente, mais supérieure, parce que plus orientée à la résolution de problèmes concrets, que le sens masculin abstrait de la justice.

<sup>303</sup> Il est intéressant de comparer cette version de la différence des sexes sur le plan éthique avec celle de Hegel, exactement opposée, mais reposant sur une distinction similaire (cf. note *supra* ). Pour Hegel, le fait que la féminité soit « liée à ces pénates » a pour effet l'incapacité à singulariser de par la sensibilité ce mari-ci, cet enfant-ci. Les femmes, reléguées dans le contexte domestique, ont tendance à voir l'universel dans le singulier. La vie éthique de la femme « reste immédiatement universelle » et ne comporte pas la dimension tragique de la singularisation. Hegel et Gilligan se rejoignent cependant en ceci qu'ils assignent deux dimensions éthiques distinctes à hommes et femmes. Pour Hegel, d'ailleurs, il n'y a pas sous-développement

Mon propos n'est pas d'illustrer les forces et les faiblesses des travaux maintenant bien connus de Carol Gilligan, mais de montrer les carences de ces deux directions. Les objections que je lui adresse seraient donc valables pour toute idée de la sororité qui suivrait ces deux lignes essentielles : séparation de deux éthiques incompatibles (appelées, pour plus de commodité « masculine » et « féminine », mais dont l'important est qu'elle ne puissent être superposables), et affirmation de la supériorité de la seconde sur la première.

Carol Gilligan établit deux types de *responsabilité* (une notion centrale dans la théorie du contrat), le premier portant à prendre des engagements par rapport à des obligations abstraites, et le second fonctionnant au contraire comme réponse à des problèmes dans des rapports concrets à autrui. Elle dit : « Les valeurs de justice et d'autonomie, que présupposent les théories actuelles du développement et qui ont été incorporées à nos définitions de la moralité et de l'ipséité, impliquent une conception de l'individu comme être isolé, et des relations ou hiérarchiques ou contractuelles, ce qui les contraint à l'alternative entre contrainte et coopération » <sup>304</sup> ; alternative à laquelle elle se propose d'ajouter

---

(Suite de la note)

éthique de la femme, mais complémentarité des deux (*op. cit.*, p. 29-30) : « L'union de l'homme et de la femme constitue le moyen actif du tout, et l'élément qui, scindé dans ces extrêmes de la loi divine et de la loi humaine, est également leur unification immédiate, celle qui fait de ces deux premiers syllogismes un même syllogisme et réunit en un seul les mouvements opposés, — l'un de l'effectivité vers l'ineffectivité, le mouvement descendant de la loi humaine qui s'organise en membres indépendants, vers le danger et l'épreuve de la mort, — l'autre le mouvement ascendant de la loi du monde souterrain vers le plein jour et l'être-là conscient ; — de ces mouvements, le premier incombe à l'homme, le dernier à la femme. »

<sup>304</sup> Gilligan, Carol. « Remapping the Moral Domain ». In: Heller, T., Sosna, M. and Wellbury, D (eds.) *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford : Stanford

(La note continue sur la page suivante)

une « troisième voie ». Pour elle, les théories éthiques reposant sur les valeurs de justice et d'autonomie ne reflètent qu'un côté du miroir éthique ; l'autre côté, caché, privé de reconnaissance publique, mais selon elle plus profond et efficace, est constitué, nous l'avons dit, par l'éthique féminine du dévouement. La supériorité de cette conception éthique repose pour Gilligan sur le fait qu'elle ne s'appuie pas sur des individus-monades abstraits, artificiellement isolés, mais qu'elle déduit les obligations éthiques dans une situation de co-dépendance, de relations nécessaires aux autres, ni autoritaires ou hiérarchiques, ni imaginaires déduites d'un contrat jamais signé, entre des individus dont l'autonomie n'est qu'affirmée <sup>305</sup>.

Avant d'examiner la plausibilité de cette conception éthique, il convient de souligner qu'en lui attribuant un caractère « féminin », il est constitué une catégorie morale cohérente, *féminine*, opposées à une seule autre catégorie, *masculine*. Par ailleurs, en liant les dispositions éthiques féminines aux relations personnelles, d'ordre privé et spécifique, l'éthique dite féminine ne peut s'appliquer à la sphère publique, caractérisée par le fait que les gens ne se connaissent pas, ne se voient pas, où la communauté éthique est

---

(Suite de la note)

University Press, 1986, p. 242 : « The values of justice and autonomy, presupposed in current theories of human growth and incorporated into definitions of morality and the self, imply a view of the individual as separate and of relationships as either hierarchical or contractual, bound by the alternatives of constraint and co-operation. »

<sup>305</sup> Carol Gilligan rejoint ici certaines lectures critiques de Kant, comme celle de Lucien Goldmann, qui estime Kant prisonnier d'une vision tragique bourgeoise (Gilligan dit : masculine) de l'individu, atome isolé, et qui manquerait le « nous » relationnel social et moral. Je dirai plus avant en quoi ceci constitue un contresens.

une « communauté imaginée » [Anderson] et où les principes ne peuvent être déduits que par un processus rationnel et abstrait, « masculin » dans la conception de Gilligan. Au gynécée de la rationalité se superpose donc un gynécée bien réel ; la sphère publique où se produit une confrontation abstraite entre différents principes, différentes « voix », différents discours est laissée à l'éthique masculine, ce par quoi l'« ethics of care » constitue une version nouvelle et inattendue de l'incompatibilité entre l'univers féminin et le politique.

L'opposition concret/abstrait est ici mise au service d'une vision des tendances féminines traditionnellement représentée, dans le monde de la chrétienté, par la personne de Marie. Marie ne crée pas, elle ne donne pas de sens abstrait (à l'inverse de Dieu, représenté au masculin) ; Marie enveloppe, protège, nourrit, élève. <sup>306</sup>

Cette redécouverte des vertus féminines traditionnelles, dont il est dit qu'elles constituent *l'ensemble* des vertus féminines et même, pour beaucoup des lectrices/eurs de Gilligan, les vertus du féminisme, semble difficile à lire autrement que comme une exaltation du status quo. Le fait que les travaux de Gilligan jouissent d'une réelle acceptation au sein des mouvements féministes (en

---

<sup>306</sup> Le pape Jean-Paul II ne s'y est pas trompé, qui s'est appuyé sur les travaux de Carol Gilligan pour renvoyer les femmes à leurs vraies valeurs, « supérieures » à celles des hommes. Ceci ne veut pas dire que la pensée chrétienne n'ait que cette vision de la féminité. Sans entrer plus avant sur ce terrain, signalons seulement que parmi les saintes et héroïnes chrétiennes se trouvent des modèles très publiquement actifs (peut-être même proto-féministes), tels que celui de Sainte Thérèse d'Avila ou de Sœur Juana Ines de la Cruz, étudiée par Octavio Paz.

Italie, par exemple, cette orientation semble intéresser presque l'ensemble d'un courant féministe, encore assez nourri) doit toutefois nous alerter. Peut-être faut-il y voir la réponse à l'impossible dilemme évoqué plus haut : la réalité de la condition féminine, sous-payée, sous-considérée, le *fait* de la domination, d'une part, et l'impossibilité de la remettre en cause sans avoir recours à des valeurs et attitudes définies en et pour le monde masculin dominant, de l'autre. De plus, sur le plan sociologique, l'« *ethics of care* » dignifie, en les élevant au rang de système éthique, les investissements personnels de générations de femmes, des investissements sans compensation matérielle ni, ce qui est plus difficile encore à porter, de compensation symbolique en termes de prestige ou de reconnaissance. Cette dignité redonnée l'est cependant en effectuant un glissement, sur le plan de la description des travaux « féminins », formulés en termes de dévouement aux autres, de tendresse, d'amour, alors qu'ils constituent surtout une constellation de travaux physiquement éreintants et spirituellement asséchants, où toute imagination, toute sensibilité, semble devoir s'épuiser : lits, vaisselles, repassages toujours répétés, sans grand rapport avec le monde des sentiments et du dévouement aux autres, et dont le partage, la socialisation ou la mécanisation devrait plutôt libérer un espace et des énergies pour le monde des purs sentiments.

A ces qualités pratiques, élevées au rang de dispositions morales orientées vers le particulier plutôt que vers le formel universel, l'« *ethics of care* » donne une noblesse et une élévation qui a surtout pour effet de réconcilier les femmes avec la fémininité traditionnelle, avec des rôles et attitudes que la société leur attribue



tout « naturellement ». « Female is beautiful » disaient les mouvements féministes des années soixante. Carol Gilligan en donne une version nouvelle et domestique, en transformant les effets de la domination en vertu, et donc en choix. Il reste que même aux femmes situées dans cette situation sociologique, Gilligan ne fournit pas d'armes pour comprendre et accepter ce que j'appellerai le raisonnable égoïsme de leurs enfants, et autres personnes auxquelles elles consacrent leur attention (care). C'est en effet encore à des principes abstraits d'autonomie qu'il faut avoir recours pour accepter que toutes les attentions consacrées aux autres n'impliquent pas une capacité à dicter leurs actes, leur attitudes, leurs choix de vie.

L'on n'a toutefois que peu dit lorsque l'on a souligné la similarité entre l'éthique du dévouement selon Carol Gilligan et les vertus féminines traditionnelles. En effet, du point de vue de la réflexion éthique, l'important est de vérifier si cette version de la fémininité est plausible et cohérente. Or, situés sur ce terrain rationnel, une première difficulté apparaît. La ségrégation du monde féminin d'avec l'univers masculin de la raison abstraite, partiellement représenté dans la sphère publique, a pour effet, nous l'avons vu, que les dispositions féminines sont perçues comme indifférenciées, du moins sur le plan des attitudes éthiques. Libre aux sujets de l'univers masculin d'utiliser la raison abstraite, et de définir leur identité de façon complexe, comme résultat de ce processus d'abstraction. Pour ce qui est du domaine féminin, la sororité version Gilligan le clôt sur une identité éthique faite essence, dont il est dit qu'elle est « fondamentalement

incompatible » <sup>307</sup> avec le sens de la justice abstrait concrétisé dans un système public de droits et de devoirs (il est d'ailleurs à souligner qu'il faut qu'il le soit, si l'on veut pouvoir signaler deux dispositions éthiques, l'une *féminine* et l'autre *masculine*, et assigner une supériorité à l'une sur l'autre).

Le cercle vicieux risque dès lors non seulement de définir un univers féminin unique, mais de se refermer sur tout *individu* féminin qui voudrait opposer les arguments de l'univers rationnel, dit « masculin », à l'enfermement dans le gynécée de l'éthique du dévouement. Les femmes croyant que l'univers de la raison, de la justice abstraite est aussi leur pourraient être présentées comme victimes d'un effet de « fausse conscience » ; elles adopteraient en effet les tactiques, le vocabulaire, les valeurs des dominants, contre les dominés dont elles font partie.

Par delà cette difficulté, la perspective de deux dispositions éthiques (« incompatibles », nous l'avons vu) rend impossible l'explication et même la simple description de la coexistence réelle des deux logiques, celle du dévouement concret aux autres et celle des droits abstraits, dans la vie et l'esprit d'hommes et de femmes. Justice abstraite et attention particulière aux personnes avec lesquelles nous sommes en relation constituent deux logiques théoriquement compatibles, et pratiquement combinées : femmes et hommes partagent *pace* Gilligan une responsabilité éthique concrète pour ceux qu'ils aiment et une conception abstraite de la justice. Une fois de plus, au nom d'un retour à la réalité, une

<sup>307</sup> Gilligan, Carol. « Remapping... », *op. cit.*, p. 238.

description toute théorique, celle-ci, et irréaliste des dispositions éthiques nous est livrée. Par ailleurs, la proposition « les enfants, les individus, ont besoin d'amour concret et non seulement de droits abstraits », qui semble constituer l'essentiel de ce que l'« ethics of care » et des versions similaires de l'éthique et des valeurs féminines proposent est tout aussi *abstraitement générale* que « les individus sont égaux en droits », et cette dernière demande à être appliquée eu égard aux cas particuliers, tout autant que la première.

Il semble en effet qu'une précision s'impose sur ce plan. La notion de droits abstraits accordés à tous les individus, indépendamment de leur sexe, religion, etc., ne peut être comprise que dans une perspective : quel que soit le peu de sympathie, quel que soit le peu de relations concrètes, le peu d'amour et d'attention, que chacun reçoive de son prochain, ses voisins, parents et autres, chacun peut compter sur certains droits, certains bénéfices, simplement du fait d'être une *personne*. Ce que Carol Gilligan appelle « l'éthique de la justice » n'est pas en conflit avec l'« ethics of care », l'éthique de l'attention — ou du dévouement aux autres ; il s'agit d'une garantie additionnelle, qui fonctionne parfois contre les excès autoritaires ou même injustes que l'éthique du dévouement peut comporter — à savoir comme protection de ce que j'ai appelé plus haut l'« égoïsme raisonnable » des personnes aimées, d'une part, et des droits de ceux que personne n'aime, ni peut-être même ne voit, de l'autre. Déclarer les deux types d'orientation éthique incompatibles est donc non seulement injustifié, mais aussi porte à favoriser l'injustice.

L'erreur essentielle commise dans la critique que Gilligan adresse à l'« éthique des droits », comme dans beaucoup de critiques adressées à la logique des droits universels, est de penser que les principes abstraits n'ont pas égard au contexte dans lequel ils sont appliqués. D'une part, faut-il le rappeler, le raisonnement abstrait n'implique aucun détachement de la réalité. Les principes abstraits sont conçus pour être appliqués dans des circonstances particulières : ils sont censés constituer un paramètre de jugement de la réalité, qui permette d'effectuer des décisions, particulièrement lorsqu'une même situation oblige à un *choix* entre plusieurs types possibles d'attitudes concrètes, incompatibles entre elles. Il n'y a que les animaux à strictement réagir en fonction du contexte. La supériorité de l'intelligence humaine semble résider précisément dans la capacité à considérer la réalité de façon abstraite, de manière à *établir des priorités* entre les différents types de réactions que chaque situation concrète sollicite, d'une part, et à *prévoir* l'évolution de cette situation et ses effets, de l'autre (Kant dirait qu'à la différence des animaux, les être humains ne sont pas voués à un seul rôle, à une seule conduite, car ils disposent de la capacité d'imaginer différentes possibilités, capacité sans laquelle la liberté de se donner des lois ne serait rien <sup>308</sup>).

---

<sup>308</sup> Ces considérations donnent lieu à la distinction entre liberté positive et négative, dans la *Métaphysique des mœurs* (Texte traduit et annoté par Joëlle Masson et Olivier Masson. In : *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard, 1986, vol. III, p457.) : « [L']arbitre qui peut être déterminé par la raison pure s'appelle le libre arbitre. Celui qui n'est déterminé que par le penchant (impulsion sensible, *stimulus*) serait un arbitre animal (*arbitrium brutum*). L'arbitre humain, en revanche, est tel qu'il peut certes être affecté par des impulsions mais non pas être déterminé par elles ... La liberté de l'arbitre consiste en l'indépendance de sa détermination à l'égard des

(La note continue sur la page suivante)

Si tout était laissé, comme semble le souhaiter Carol Gilligan, aux réponses spontanées dans nos rapports aux autres (ce qu'elle appelle « *responsiveness in relationships* »), les plus faibles de la société, les marginaux, les « *outsiders* », les émigrés, les laissés pour compte, ne pourraient compter que sur une improbable ou sporadique charité. Ce n'est, comme nous l'avons dit, que sur la base d'une justice générale et abstraite qu'ils peuvent se voir garantir des droits et des bénéfices sociaux non sujets à l'arbitraire.

Lorsqu'ils requièrent que pour des questions de justice (et pour celles-là seulement), les individus pensent par eux mêmes, du point de vue d'autrui, Kant et Rawls ne se situent pas à un point transcendant toute réalité ; ils insistent au contraire sur l'accessibilité et la disponibilité, pour tous, de principes applicables dans des situations particulières. De tous, pour Kant, et de toutes les parties derrière le voile d'ignorance, pour Rawls, ils exigent qu'ils raisonnent selon des principes que d'autres *puissent* accepter. Par conséquent une conception de la sororité de racine kantienne (et d'orientation rawlsienne) repose sur l'exigence pour tous les hommes de raisonner comme s'ils pouvaient se trouver dans les situations concrètes où se trouvent les femmes, du fait de leur différence, et qu'ils dégagent des principes de justice de base, pour l'organisation sociale et politique, que les femmes pourraient adopter (ce qui ne veut pas dire qu'elles devraient nécessairement le faire, ni qu'il est probable qu'elles le fassent dans leur situation sociologique actuelle). Cette façon de poser le problème, loin de

(Suite de la note)

impulsions sensibles, c'est là le concept négatif de liberté. Le concept positif de liberté étant le pouvoir de la raison pure d'être par elle-même pratique. »

raisonner loin des réalités, *oblige* à prêter attention au problème des différences réelles, biologiques et culturelles, entre les individus composant la société (à porter attention à ceux que Sheyla Benhabib appelle, « des autres incarnés et contextualisés » (« *embedded and embodied others* »<sup>309</sup>).

Par ailleurs, la perspective kantienne comme rawlsienne reposent sur la notion selon laquelle les individus prennent la responsabilité de leurs propres choix, et qu'ils devraient par conséquent disposer d'une sphère d'autonomie suffisante, leur permettant d'effectuer ces choix de façon authentique. Sur le plan de la sororité, ceci signifie que chaque individu du sexe féminin reçoive l'espace rationnel, et l'autonomie, pour que ces choix puissent être considérés autonomes, et non la conséquence nécessaire d'une culture masculine qui les aurait effectués à leur place, ou pour le moins prédéterminés.

Les observations de Carole Gilligan, qui élève au niveau de caractéristiques éthiques féminines les constatations empiriques qu'elle a effectuées quant au différent développement psychologique et éthique de jeunes garçons et filles (ces dernières lui ayant semblé plus aptes à résoudre des dilemmes moraux concrets, posés dans des relations réelles à autrui), pas plus que son affirmation, dont nous espérons avoir prouvé le caractère abstrait, sans racines dans la réalité, d'une éthique du dévouement féminine *opposée* et

<sup>309</sup> Benhabib, Sheyla. « The Generalised and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist theory », in Benhabib and Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis Minnesota : University of Minnesota Press, 1987.

*supérieure* aux principes de justice des droits universel ne semblent par conséquent constituer une remise en cause de la nécessité de ces principes. Nous préférons donc lire ses travaux comme une invitation à refuser l'affirmation inverse, à savoir la supériorité innée du sens de la justice et de l'aptitude au raisonnement abstrait des hommes sur les femmes, et à ne jamais négliger la réalité psychologique, économique, sociale, d'individus exclusivement consacrés, au sein de la famille, au service des autres.

En dehors de ce que nous avons dit jusqu'à présent, et avant de passer à un autre type de critique féministe, il semble important, en guise de conclusion de cette partie, de rappeler l'existence de ce que j'ai appelé des *conflits partagés* (un concept que j'opposerais à l'idée de Michael Walzer de *shared understandings*, compréhensions ou sens partagés<sup>310</sup>). En effet, contrairement à ce que veut prouver la version féministe d'un gynécée éthique présentée par Carol Gilligan, les conflits qui divisent hommes et femmes et dont s'occupe le féminisme ne naissent pas de la séparation en deux sphères, ni morale ni culturelle, mais bien d'une place symbolique différente dans une culture commune, qui définit des *conflits partagés*. Ces conflits constituent le point de contact entre les individus, de part et d'autre de l'une des nombreuses lignes de partage qui constituent nos cultures, celle de la division entre les sexes. Les identités construites par et au travers du conflit défini par cette ligne de

---

<sup>310</sup> Walzer, Michael. *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*. New York : Basic Books, 1983, par exemple p. 313 : une société est juste « si ses valeurs substantielles sont vécues d'une certaine façon, une façon fidèle aux compréhensions partagées du monde de ses membres. » (« if its substantive life is lived in a certain way —that is, in a way faithful to the shared understandings of the members. »)

partage sont *l'une* des dimensions de l'ipséité des individus féminins et masculins, dont la réduction à ce seul conflit n'est pas seulement une réduction sans capacité explicative ni descriptive réelle, mais aussi une des tactiques de simplification autoritaire que nous avons décrites, et qui ramènent l'individu à une vision unitaire de lui/d'elle même, en tant que membre d'un collectif, pour pouvoir, au nom de l'essence de ce collectif, exiger qu'il agisse en « vrai » membre (ici : en « vraie » femme, en « vraie » sœur). J'y reviendrai plus avant.

## *2. Les sœurs dans les limbes de l'autonomie individuelle.*

La seconde voie de critique à une sororité de racine kantienne est plus paradoxale, en ce qu'elle refuse le vocabulaire kantien, rendu responsable de légitimer une position de sujétion des femmes, mais depuis une position qui semble précisément largement assise sur la conception kantienne de l'autonomie individuelle. La première partie de cette objection aux théories contractuelles et néo-contractuelles a déjà été évoquée. Elle souligne qu'il s'agit de philosophies qui refusent de réfléchir sur le rapport entre famille et justice et sur le problème de la division du travail entre les individus des deux sexes. Alors que la sphère publique est gouvernée par les principes de justice, est-il dit, une sphère privée est préservée hors d'atteinte de l'exigence de relations justes. Cette sphère privée reste soumise à un modèle paternaliste de rapports entre les individus qui la composent, et donc potentiellement de tyrannie masculine sur les corps et les vies des femmes, vouées à la



reproduction et à élever les futurs « citoyens actifs ». Cette démonstration une fois établie — nous reviendrons sur ce qu'elle peut avoir d'important et de justifié plus avant —, la sororité est laissée, là, dans les limbes de l'autonomie individuelle, sans qu'il soit dit comment les femmes pourraient, ou parvenir à une pleine maturité, ou même sortir des limbes, pour développer un autre vocabulaire, non teinté de paternalisme.

L'exemple paradigmatique de ce type de position est constitué par les travaux de Carole Pateman, particulièrement son *Sexual Contract*, présenté comme une critique féministe des théories du contrat social, classiques et contemporaines <sup>311</sup>. Carole Pateman commence par affirmer que le bon fonctionnement de la sphère publique, dans les pensées du contrat social du dix-septième et du dix-huitième siècle, est au prix de l'exclusion explicite des femmes. Malgré l'apparente critique du paternalisme à la Filmer, dit-elle, le contrat social de Locke et ses successeurs est un contrat entre les frères, un « fraternal contract », par quoi elle entend un contrat de solidarité de sexe, aux seules fins d'obtenir une soumission légitime des femmes aux hommes. Le contrat social n'est *que* contrat entre les frères pour l'égalité d'accès aux corps des femmes, nous dit-elle, forgeant un sens aussi inattendu que nouveau à l'égalité, et réveillant un vieux thème freudien. Ceci établi sans trop de nuances, par des citations des différents auteurs considérés, pris au mot plutôt qu'à l'esprit du texte, elle affirme, ce qui intéresse plus directement notre propos, que toute théorie politique reposant sur la

<sup>311</sup> Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press, 1988.

notion d'un contrat, hypothétique comme réel, entre libres individus, ne peut que reposer sur l'esclavage d'une partie de la population, les femmes, consacrées, dans une sphère privée laissée dans l'ombre de l'injustice et du despotisme, à tous les travaux domestiques et de reproduction dont la théorie du contrat ne dit rien. Toute tentative de compréhension d'un contrat social entre hommes *et* femmes rend la théorie *incohérente*, affirme-t-elle, pour conclure qu'il y aurait un caractère *incongru* à une lecture féministe de la théorie du contrat, à une sororité contractuelle. Elle écrit : « L'idée du contrat est terriblement séduisante pour les féministes, en raison de la domination de longue date des femmes dans le mariage, et des différents moyens légaux et sociaux encore utilisés pour refuser aux femmes la propriété de leur propre personne. Il est facile d'en tirer la conclusion que le refus aux femmes de l'égalité civile signifie que les féministes doivent aspirer à obtenir une reconnaissance des femmes en tant qu'"individus". Il s'agit d'un but impossible à atteindre. L'"individu" constitue une catégorie patriarcale. L'individu est masculin et sa sexualité doit être comprise en ce sens. ... » <sup>312</sup>

Or Carole Pateman en reste là. Ayant définitivement dépouillé les femmes de la qualité d'individu comme de l'aspiration à adopter un vocabulaire par trop adapté à la domination masculine, elle ne

<sup>312</sup> Pateman, Carole, *op. cit.* : « The victory of contract has a considerable appeal for feminists, given the long sway of coverture and the various social and legal means still used to deny women ownership of property in their persons. The conclusion is easy to draw that the denial of civil equality to women means that the feminist aspiration must be to win acknowledgement for women as « individuals ». Such an aspiration can never be fulfilled. The « individual » is a patriarchal category. The individual is masculine and his sexuality is understood accordingly ... »

nous dit pas vers quel type de reconnaissance les femmes devraient tendre, ni pourquoi les catégories de pensée abstraites élaborées par les penseurs du contrat social (*liberté , égalité , indépendance,...* ) ne peuvent pas être retournées contre leurs propres préjugés, en les appliquant à l'ensemble des individus des deux sexes. Ceci étant, l'impression paradoxale que donnent les dernières pages du *Sexual Contract* est que l'horizon conceptuel des féministes doit bien se situer dans plus d'autonomie.

Pour paradoxal qu'il soit, cependant, ce cheminement nous intéresse ici en ce qu'il est représentatif d'une certaine critique féministe adressée à toute tentative théorique contractuelle d'inspiration kantienne. Ce type d'approche semble ainsi occupé à miner son propre terrain, en utilisant, pour remettre en cause les théories du contrat, un vocabulaire que celles-ci ont forgé, et qui est largement incompréhensible sans elles.

Ceci est aussi vrai d'orientations plus nuancées, telles celle de Susan Okin, auteur d'une œuvre importante, sur laquelle je reviendrai plus avant, et qui se propose « d'appliquer la théorie rawlsienne à des fins féministes » <sup>313</sup> . En effet, si elle estime que Carole Pateman « n'examine pas d'assez près les usages potentiels du contrat social pour le féminisme » <sup>314</sup>, Susan Okin ne s'y attarde pas, pressée qu'elle est d'en arriver au voile d'ignorance rawlsien. Or ceci ne lui permet pas de trouver en la pensée des trois auteurs de la

---

<sup>313</sup> Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. New York : Basic Books, 1989.

<sup>314</sup> Okin, Susan Moller. « Feminism, the Individual and Contract Theory ». *Ethics*. Vol. 100, (April 1990) : pp. 658-669.

théorie contractuelle desquels Rawls tente de donner une version plus philosophiquement cohérente — Locke, Rousseau et Kant —, les racines et l'épaisseur du vocabulaire qui constitue la vigueur et l'originalité de cette tradition de pensée, un vocabulaire que Rawls utilise mais ne développe plus.

J'ai montré que ce sont les concepts abstraits, tels que ceux de *liberté, d'indépendance, d'égalité* et *d'autonomie* qui permettent au contrat social de ne pas avoir à choisir entre les deux termes de la fausse dichotomie entre communauté et individu, car ils donnent de la personne la conception la plus étoffée, la plus riche, y compris de ressources pouvant être retournées contre les penseurs classiques qui en ont posé les fondements, et dont l'œuvre doit précisément être retravaillée en ce sens. Si la tradition contractualiste contient en elle même les ressources de sa propre modification, en dehors de son engagement à donner les raisons des arrangements qui y sont définis — des raisons qui ne peuvent jamais se résumer à une tradition —, c'est parce que la relation entre individu et société y est conçue de telle sorte qu'aucun des deux ne le cède à l'autre. L'originalité essentielle de cette tradition de pensée réside en effet en ce que la société y constitue un phénomène mutuel, où l'autonomie de chacun est essentielle à tous, où le caractère unique de chaque personne est affirmé de par la reconnaissance mutuelle de chaque membre par les autres.

C'est sur cette base que repose une conception de la sororité que Carole Pateman et des critiques similaires rejettent : l'idée simple et puissante qu'en tant que personnes, les femmes doivent se voir reconnaître les mêmes libertés, les mêmes droits que les hommes.

Carole Pateman, mais aussi Susan Okin, qui la suit sur ce terrain, affirment que l'histoire des idées ne peut être « lue en se contentant d'ajouter les femmes et de remuer » (« add women and stir ») <sup>315</sup>. La métaphore culinaire, empreinte de mépris, qu'Okin emprunte à Dale Spender, est peu claire, mais surtout, elle est inadéquate. Il ne s'agit ni de remuer, ni d'épicer, ni d'assaisonner. Examiner, pour les modifier, les bases de l'exclusion théorique des femmes d'une citoyenneté à part entière, d'une citoyenneté « active », pour reprendre le terme de Diderot, Kant et Siéyès, oblige à s'attacher à ce que la tradition contractualiste classique a d'illogique avec ses propres termes, d'historiquement contingent, pour reconceptualiser la famille, la division du travail, l'éducation, de façon à donner aux femmes pleine citoyenneté, et non pas seulement le droit de vote.

Il s'agit donc d'une entreprise théorique difficile, complète, qui n'en est qu'à ses pas d'essai, mais qui se donne pour *base* une conception de la personne et de la réflexion sur la justice des institutions, conception dont le cadre a été posé dans les théories contractualistes, dans leur conception de citoyens dont les attributs sont « la *liberté* légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun [chacune] a donné son accord ; l'*égalité* civile qui consiste pour chacun [chacune] à ne reconnaître dans le peuple d'autre supérieur par rapport à soi que celui qu'il [elle] a le pouvoir moral d'obliger juridiquement tout autant que le premier peut l'obliger à son tour... [et] l'*indépendance* civile qui consiste à pouvoir être redevable de son existence et de sa conservation, non

---

<sup>315</sup> Okin, Susan Moller. *Justice, op. cit.*, p. 11 : « *Falsity of the 'add women and stir' method of reading history* ».

pas à l'arbitre d'un autre dans le peuple mais à ses propres droits et à ses propres forces... ». L'écho de ces mots de la *Métaphysique des Mœurs* se retrouve encore dans les aspirations féministes à une pleine « personnalité civile », pour employer l'autre terme par lequel Kant désigne l'indépendance.

*Citoyenneté active et passive.*

On l'aura remarqué : j'ai modifié le texte kantien en lui ajoutant des termes féminins entre crochets. En effet, beaucoup l'on déjà souligné, Kant établit une distinction problématique entre citoyenneté *active* et *passive*, et il exclut les femmes, toutes les femmes, de la première.

Je propose à cet égard de revenir pour quelques pages sur ses écrits, pour mieux comprendre la façon dont l'identité politique féminine y est conçue, et les raisons données pour ne pas reconnaître aux femmes pleine autonomie, en tant que citoyennes actives. De la compréhension de la logique menant à cette exclusion, dépend à mon sens la capacité à retourner la philosophie kantienne contre les préjugés de Kant l'homme, de façon à retracer les voies donnant aux femmes la capacité à « travailler à s'élever de cet état passif à l'état actif. » (*Métaphysique des Mœurs*, Doctrine du droit, § 46).

Commençons par dire que c'est un contresens de croire, comme le fait Carole Pateman, que c'est le bon fonctionnement de la sphère publique qui dépend dans la tradition contractualiste de l'exclusion des femmes. L'accent est par contre mis sur la capacité

d'indépendance des individus à l'égard de la volonté d'autrui. Dans cette logique, les femmes, un peu rapidement on le verra, ne se voient pas accorder l'accès actif à la sphère publique, en raison de leur dépendance. Elle font certes partie de la sphère publique, mais n'en sont pas membres actifs, car elles ne sont pas « leur propre maître », elles n'agissent pas « de leur propre chef ».

Le concept d'indépendance, lié à celui d'aliénation, permet de comprendre, dans les théories contractualistes, ce qui est intrinsèquement inacceptable dans toute forme d'esclavage ; car seul est libre à proprement parler qui est maître de ses pensées, et seul est homme qui est libre : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs », dit Rousseau <sup>316</sup>. Qui n'a pas suffisamment d'indépendance à l'égard d'autrui et des nécessités naturelles ne peut être libre, thèse parallèle à l'idée que seul l'être raisonnable peut être considéré comme une personne. Toute théorie politique refusant, au nom du bien de la communauté présente, passée ou future, le sacrifice de la capacité individuelle à se donner ses propres lois, toute théorie qui ne veut pas renoncer à traiter hommes et femmes en même temps comme une fin, et non simplement comme un moyen, doit donc nécessairement entamer un constant dialogue avec ces concepts.

L'idée rousseauienne qui est ici évoquée, et qui dit que seule l'obéissance aux lois que l'on s'est indépendamment données est liberté, s'appuie en partie sur Grotius et Pufendorf, mais surtout sur

---

<sup>316</sup> Cf. Rousseau, *Du contrat social*. In *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 357.

Locke, qui, le premier dans cette tradition de pensée, trace le lien entre auto-législation et liberté : « La liberté d'esprit de l'homme et celle d'agir selon sa propre volonté reposent sur le fait qu'il ait une raison, capable de l'instruire des lois par lesquelles il doit se gouverner lui même, et de lui faire connaître jusqu'où il est laissé à la liberté de sa propre volonté. » (*Second Treatise*, § 63 <sup>317</sup>). De ces prémisses découle le principe selon lequel les hommes sont « par nature libres, égaux et *indépendants*. » (§ 95). Rousseau, et après lui Kant, approfondissent l'idée lockéenne, et y ajoutent, comme l'illustration de la fraternité-vertu l'aura montré, beaucoup de difficultés, en affirmant que la liberté est l'obéissance aux lois que l'on se donne, *en tant que corps politique*. C'est dans ce contexte conceptuel que la division kantienne entre citoyenneté active doit être resituée.

Kant définit la citoyenneté active de façon qui *exclut* les femmes. Ceci étant, il y a deux étapes dans son raisonnement. Dans un premier moment, les femmes sont tout simplement mises au rang des mineurs : le sexe faible, faible d'esprit, ne peut activement contribuer à la chose publique. Dans un second moment, toutefois, Kant appuie la division entre citoyenneté active et passive sur la notion d'indépendance, ce qui mérite d'être étudié de plus près. Dans l'essai de 1793 *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, Kant affirme que la seule qualité requise pour être citoyen, « en dehors de la

<sup>317</sup> « The freedom then of man and liberty of acting according to his own will, is grounded on his having reason, which is able to instruct him in that law he is to govern himself by, and make him known how far he is left to the freedom of his own will. » Ma traduction.



qualité *naturelle* [naturelle et donc non sujette à remise en cause, évidente] de ne pas être un enfant ou une femme » est d'être son propre maître (*sui juris*), « qu'il possède par conséquent une quelconque propriété (on peut y inclure toute technique, tout métier ou tout art ou science) qui lui permette de vivre »<sup>318</sup>. Chaque fois qu'un philosophe trouve une déduction naturelle, il ne raisonne pas philosophiquement, et, généralement, il exprime des préjugés non soumis à analyse. La philosophie est l'activité qui prend pour tâche de remettre en cause les évidences, pour savoir dans quelle mesure il est possible de penser autrement ce qui semble naturel (la notion kantienne de maturité est d'ailleurs identique à cette définition). L'argument de l'exclusion naturelle des femmes, qui vient tout naturellement, justement, sous sa plume, constitue un impensé philosophique, et n'est intéressant que pour montrer que Kant l'homme ne penchait guère pour la cause féministe.

La division entre citoyens actifs et passifs restait toutefois difficile à fonder *à priori*, car l'idée même d'un citoyen *passif*, comme le note Kant, « semble être en contradiction avec la définition du concept de citoyen en général » (Doctrines du droit, §

---

<sup>318</sup> Kant, Emmanuel. *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*. Texte traduit et annoté par Luc Ferry. In : *Œuvres philosophiques, op. cit.*, vol. III, p. 276-277. (le texte original date de 1793). L'idée de propriété doit être comprise dans ce contexte large : toute technique, tout métier ou tout art ou science ; l'idée est directement reprise de Locke (cf. *Second Treatise*, § 85: « Ces hommes... incapables de toute propriété, ne peuvent dans cet état être considérés comme faisant partie de la société civile. » — « These men... not capable of any property, cannot in that state be considered as any part of civil society »). Dans une perspective féministe, il est évident que la question réside précisément dans la définition de l'activité consistant à s'occuper des enfants et autres personnes dépendantes comme une technique, métier ou art, et donc potentiellement comme travail rémunéré, à l'égal de tout autre activité payée sur le marché du travail.

46). Kant y revient donc dans la *Métaphysique des mœurs*, dans des lignes beaucoup plus denses. Il écrit que les attributs du citoyen sont « la *liberté* légitime... ; l'*égalité* civile [et] l'*indépendance* civile qui consiste à pouvoir être redevable de son existence et de sa conservation, non pas à l'arbitre d'un autre dans le peuple mais à ses propres droits et à ses propres forces. » Or tels sont les attributs que *tous*, hommes et femmes, citoyens actifs et passifs, partagent. Ceci étant, ne sont membres pleins de la communauté politique (ne votent les lois) que les citoyens *actifs*, opposés à une catégorie très peuplée de citoyens *passifs* : « le commis d'un marchand ou l'apprenti d'un artisan, le serviteur (non pas celui qui est au service de l'État), le mineur (*naturaliter vel civiliter*), la gens féminine tout entière et en général toute personne qui n'est pas tenue d'entretenir son existence (nourriture et gîte) par son activité propre, mais qui le doit aux dispositions prises par un autre (l'État mis à part <sup>319</sup>), sont dépourvus de personnalité civile et leur existence n'est pour ainsi dire qu'inhérence. »

Pourquoi Kant tient-il donc à une distinction si difficile à fonder ? L'hypothèse que j'avancerai est que c'est l'ancien problème rousseauvien de l'aliénation qui est ici en cause. La « dépendance à l'égard de la volonté d'autrui » dans laquelle se trouvent ceux qui ne disposent pas d'un minimum de propriété doit s'entendre au sens le

---

<sup>319</sup> Cette formulation est intéressante. Elle suggère en effet que la dépendance directe d'un autre est esclavage et remet en cause la possession de soi-même, de son propre esprit, alors que les décisions prises par la communauté politique, matérialisée dans l'État, l'assistance ou les revenus que l'on en reçoit ne peuvent avoir le même effet, puisque l'on est membre, partie de cette communauté. L'on peut y voir, entre autres, un *appui pour une ligne de pensée refusant de voir dans l'État providence une assistance infantilissante* aux personnes qui en dépendent.

plus complet ; il s'agit d'une dépendance qui convertit celui qui en est victime sinon en machine (puisqu'il/elle ne perdent pas les attributs de liberté et d'égalité), certainement en « mineur », c'est-à-dire en une personne dont les capacités de raisonnement sont à l'état larvaire.

En effet, ce ne peut pas à proprement parler être la simple dépendance d'un esprit des arguments d'un autre qui soit visée. L'indépendance de l'esprit ne peut jamais être complète, car alors il n'y aurait pas possibilité de conviction (à la différence de Rousseau, profondément méfiant des effets de l'éloquence, Kant insiste continuellement sur la place et l'importance de la liberté d'expression). Une existence qui ne serait pas « qu'inhérence » n'implique donc pas l'étanchéité complète de l'esprit, inaccessible à l'influence d'autrui.

Ce passage ne peut par ailleurs pas être lu comme une liste de catégories sociales, culturelles, naturelles, dont l'essence les rendrait impropre à être membres à part entière de la communauté politique, car Kant insiste, dans le même paragraphe de la *Métaphysique des Mœurs*, sur le fait que la liberté et l'égalité « sont l'apanage de tous » et consistent en ce que tous doivent « pouvoir travailler à s'élever de cet état passif à l'état actif » <sup>320</sup>. C'est donc parce qu'ils sont situés dans une situation d'immaturité de l'esprit, une immaturité qu'ils peuvent travailler à corriger (et qui demande une conception substantielle de l'éducation, que Kant développera en partie), que les citoyens passifs ne se voient pas accorder certaines

<sup>320</sup> *Métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 580.

capacités actives à contribuer à l'organisation et la modification de la communauté politique. En outre, l'État peut légitimement prendre soin des membres de cette communauté [« toute personne qui [doit son existence] aux dispositions d'une autre (l'État mis à part) »], sans les projeter dans l'immatunité : c'est la dépendance directe d'une autre personne qui est visée.

Le problème, pour ce qui est des femmes, est qu'au lieu de suivre le raisonnement de la dépendance par l'absence de propriété, et donc de la capacité à « travailler à s'élever à l'état actif », Kant les considère collectivement mineures (*naturaliter*, donc, et non *civiliter*) ; c'est « la gens féminine tout entière » qui se voit projetée dans la citoyenneté passive, ceci en dépit du fait que certaines femmes disposassent, à l'époque où Kant écrit, d'une fortune personnelle, et donc, en ses propres termes, d'une personnalité civile entière.

Il y a donc deux dimensions différentes dans l'exclusion kantienne des femmes de la citoyenneté active. L'une, clairement apparente dans la première formulation et subsistant dans le « tout entière » de la seconde, consiste en un préjugé, d'ailleurs largement partagé à son époque. Quelques années plus tôt, Diderot écrivait dans l'*Encyclopédie* que le *citoyen* « est celui qui est membre d'une société libre de plusieurs familles, qui partage les droits de cette société, et qui jouit de ses franchises ... On n'accorde ce titre aux femmes, aux jeunes enfants, aux serviteurs, que comme à des membres de la famille d'un citoyen proprement dit ; mais ils ne sont

pas vraiment citoyens. » <sup>321</sup> A l'époque du texte kantien, Siéyès — dont nous avons vu qu'il était entouré de personnes connaissant bien la philosophie kantienne, et désireux d'associer cette pensée aux principes de la nouvelle République — fait écho à ce dernier, sur un ton toutefois plus prudent : « Tous les habitants d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen passif ... mais tous n'ont pas droit à prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics; tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à soutenir l'établissement public ne doivent point influencer activement sur la chose publique. » <sup>322</sup>. Le préjugé portant à refuser

<sup>321</sup> *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*, Paris, 1753, Tome III, p 488b. Dans *La religieuse*, par ailleurs, Diderot nous décrit une femme qui résume d'une autre façon les inclinaisons féminines, qui consistent pour lui en la dépendance naturelle à l'égard de l'illusion de l'amour d'autrui, que ce soit Dieu ou homme.

<sup>322</sup> *Constituante*. Siéyès, 20 juillet 1791, *Archives parlementaires*, t. 8, p. 256, cité par Annie Geffroy in « Citoyen/citoyenne (1753-1829) », *op. cit.*, p. 85. Des versions antérieures, plus explicites, des limites imposées pour des raisons à la fois de dépendance matérielle (servitude) et de sexe à la citoyenneté active se trouvaient dans des textes de Siéyès de 1789. Il s'y montre enclin à considérer l'exclusion de toutes les femmes de la citoyenneté active comme une injustice, tout comme à réduire au minimum la catégorie des citoyens passifs (tout en maintenant l'utilité de la distinction). Cf. *Observations sur le rapport du Comité de Constitution, concernant la nouvelle organisation de la France. Par un député de l'Assemblée Nationale. Du 2 octobre 1789*, (*Œuvres*. Paris : EDHIS, vol. 2, pp. 19-21. Texte 13, octobre 89) (Article III. De la composition et des fonctions de Assemblées primaires) : « Dans l'état présent des mœurs, des opinions et des institutions humaines, on voit des femmes appelées à porter la couronne : & par une contradiction bizarre, on ne permettrait nulle part, de les compter parmi les Citoyens actifs, comme si la saine politique ne devoit pas toujours tendre à accroître de plus en plus le nombre proportionnel des vrais Citoyens, ou, comme s'il étoit impossible à une femme d'être jamais d'aucune utilité à la chose publique. D'après un préjugé qui ne se permet pas même le doute à cet égard, nous sommes donc forcés de retrancher au moins la moitié de la population totale. Vingt-six millions d'ames se réduisent, par ce seul acte, à douze millions cinq cent mille. Il faut maintenant faire une nouvelle déduction, c'est celle des enfans ; elle est du tiers de la population totale ; & celle des jeunes gens au-dessous de 21 ans, que l'on peut porter au sixième : déjà il ne reste guère que six millions

(La note continue sur la page suivante)

la citoyenneté active aux femmes, à toutes les femmes, même « dans l'état actuel » n'est cependant pas universel : proche des positions kantienne consistant à fonder la citoyenneté sur un minimum de propriété, Condorcet, pour ne citer que l'exemple le plus évident, bataille très tôt et très explicitement pour l'accès des femmes au « droit de cité » <sup>323</sup>.

Ceci étant, le thème essentiel — essentiel, parce que nécessaire à la logique de la théorie kantienne, et qui ne peut donc être écarté

---

(Suite de la note)

d'individus. Mais est-il permis de regarder comme Citoyens les mendiants, les vagabonds volontaires, ou les non domiciliés ; ceux enfin qu'une dépendance *servile* tient attachés, non à un travail quelconque, mais aux volontés arbitraires d'un maître. ... Il reste donc chez nous une classe d'hommes, Citoyens par le droit, & qui ne le sont jamais par le fait. Sans doute c'est à la Constitution, c'est à de bonnes Loix à réduire de plus en plus, cette dernière classe, au moindre nombre possible. Il n'est pas moins vrai qu'il est des hommes d'ailleurs valides en force physique, qui, étrangers à toute idée sociale, sont hors d'état de prendre une part active à la chose publique. On ne doit point se permettre de les distinguer personnellement : mais qui osera trouver mauvais qu'on les écarte, en quelque sorte, non pas, encore une fois, de la protection légale & des secours publics, mais de l'exercice des droits politiques. ». Voir aussi *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?* (1789, 1<sup>re</sup> édition fév. 89, 2<sup>e</sup> édition mai 89). *Œuvres*. Paris : EDHIS, 1989. Vol 1, texte 3, p 26. Chapitre III, § 1. « Il ne peut y avoir, dans aucun genre, une liberté ou un droit sans limites. Dans tous les Pays, la Loi a fixé des caractères certains, sans lesquels on ne peut être ni électeur ni éligible. Ainsi, par exemple, la Loi doit déterminer un âge au-dessous duquel on sera inhabile à représenter ses Concitoyens. Ainsi les femmes sont par-tout, bien ou mal, éloignées de ces sortes de procurations. Il est constant qu'un vagabond, un mendiant ne peuvent être chargés de la confiance politique des Peuples. Un domestique & tout ce qui est dans la dépendance d'un maître, un étranger non-naturalisé, seroient-ils admis à figurer parmi les Représentans de la Nation ? La liberté politique a donc ses limites comme la liberté civile. ».

- <sup>323</sup> Marquis de Condorcet. « Sur l'admission des femmes au droit de cité ». *Journal de la Société de 1789*. 3 juillet 1790. Pour Condorcet, la justice ne demande pas seulement qu'on cesse d'exclure les femmes du droit de cité, elle exige aussi qu'elles puissent être éligibles aux fonctions publiques, un point de vue déjà exposé en 1787 : « Je crois, écrivait-il, que la loi ne devrait exclure les femmes d'aucune place. », position beaucoup plus claire et radicale que celle de Siéyès (« Lettres d'un bourgeois de New Hawen à un citoyen de Virginie, in *Œuvres*, tome IX, pp. 3 à 93 cité in Badinter, Elisabeth et Badinter, Robert. *Condorcet. (1743-1794). Un intellectuel en politique*. Paris: Fayard, 1988).

comme préjugé — réside dans la nécessité d'une indépendance matérielle, d'un minimum de propriété, pour subvenir à ses propres besoins, être son propre maître et ne pas dépendre de la volonté arbitraire d'un autre.

Le terme propriété est, rappelons-le, compris au sens le plus large, il s'agit de toute capacité permettant de subvenir à ses nécessités vitales : « on peut y inclure toute technique, tout métier ou tout art ou science », avait écrit Kant. Ce dont il s'agit est donc d'éviter une situation de dépendance matérielle *entière*, qui engendre une soumission de nature à *paralyser* la capacité à penser par soi-même (nous avons vu que la simple influence sur la pensée d'autrui n'est pas ici en jeu) <sup>324</sup>. Or, ainsi formulé, l'argument est tout à fait familier aux féministes, qui ont constamment dit que les femmes n'ayant pas de ressources propres sont vulnérables à des coercitions de tout type, y compris celles conduisant à un consentement apparent à leur propre situation de domination.

Il est donc cohérent de poser, à la base d'une sororité orientée à donner aux femmes les ressources nécessaires à leur pleine « personnalité civile », des racines kantienne, malgré l'existence chez Kant d'un évident préjugé anti-féminin <sup>325</sup>. Si le

<sup>324</sup> Chez Locke, déjà, la propriété renvoie à la question de savoir comment les individus sont propriétaires d'eux-mêmes, avant de renvoyer à la propriété de biens. Pour une analyse de ce problème, cf. Goyard-Fabre, Simone. « La propriété dans la philosophie de Locke. » *Archives de philosophie*, n. 55 (4) oct-déc 92, pp. 607-630).

<sup>325</sup> Je n'ai pas cité ici le Kant de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* sur les différences entre les deux sexes (Traduction par Michel Foucault, Paris : Vrin, 1964, pp. 149-153 : Le caractère du sexe). Si ce texte traduit l'idée que les inclinaisons féminines et masculines sont différentes, Kant y reprend une certaine idée de mutualité : l'homme ne domine la femme que dans « le brutal état de nature », où il la réduit à un animal domestique. Le *progrès de la*

(La note continue sur la page suivante)

raisonnement ci-dessus est accepté, alors il est légitime de dire qu'il y a un problème essentiel à la formulation duquel Kant apporte une contribution définitive, même si la volonté de modifier cet état de chose se limite à une note timide sur la capacité des citoyens passifs « à s'élever » à la qualité de citoyens actifs. Il y a, dans l'optique de la sororité, des carences évidentes dans la perspective kantienne, mais la notion kantienne d'indépendance peut elle parfaitement servir d'assise à une certaine conception de la sororité, qui prenne pour point de mire la conception des femmes comme sujets autonomes.

La notion d'indépendance, élaborée par Locke, mais à laquelle Kant donne toute son épaisseur, constitue dans cette perspective un outil conceptuel essentiel pour les femmes qui veulent l'accès à une pleine personnalité civile, et à une existence qui ne serait pas « qu'inhérence ». De façon plus générale encore, il s'agit ici de développer une conception de la sororité qui se donne pour but d'analyser en quoi les institutions politiques, sociales et économiques devraient être modifiées, pour permettre à toutes et chacune des femmes, pour paraphraser les mots de Kant, de jouir de la liberté légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle elle aurait donné son accord <sup>326</sup> ; de l'égalité civile qui consiste à ne reconnaître dans tout autre, de quelque sexe qu'il soit, d'autre supérieur par rapport à elle que celui qu'elle a le pouvoir moral

*(Suite de la note)*

*civilisation* consiste en ce que la domination est mutuelle, mais sur des aspects différents : « une partie doit l'emporter sur l'autre de manière hétérogène. » En tout état de cause, c'est essentiellement sur les conceptions kantienne des écrits plus directement politiques que je m'appuie ici, et non sur la conception que se fait Kant de la femme en général dans sa philosophie.

<sup>326</sup> Cette notion d'accord est essentielle. Nous reviendrons plus avant sur elle.



d'obliger juridiquement tout autant que le premier/la première peut l'obliger à son tour et l'indépendance civile qui consiste à pouvoir être redevable de son existence et de sa conservation, non pas à l'arbitre d'un autre mais à ses propres droits et à ses propres forces.

Je terminerai cette section sur une note. Une partie de ce qui a été écrit jusqu'à présent s'applique à Rawls tout autant qu'à Kant. Les écrits de Rawls constituent un développement important des théories kantiennes, lues dans la perspective, absente chez Kant, de la priorité du problème de la tolérance, et donc des nécessaires limites à poser à l'action de l'État. De cette orientation, qui donne de certains thèmes kantiens une version plus puissante, naît la doctrine que Rawls définit comme « libéralisme politique », que nous avons déjà largement évoquée <sup>327</sup>.

Dans le domaine de la sororité, toutefois, Rawls est presque aussi peu satisfaisant que Kant, non pas qu'il reprenne ses préjugés, mais il ne les remet pas suffisamment en cause. Rawls ne s'est à aucun moment proposé comme tâche philosophique de développer sa théorie en l'appliquant au problème *spécifique* des femmes. En d'autres termes, lorsqu'il a développé ses principes de justice en situation d'équilibre réfléchi, Rawls n'a pas suffisamment tenu compte des « jugements bien pesés » concernant le fait que certaines relations entre hommes et femmes sont injustes. C'est pourquoi, si les principes essentiels de sa théorie sont, comme nous le verrons plus avant, fondamentaux pour le développement de la perspective qui est ici prise sur la sororité, il n'en est pas moins nécessaire de les

<sup>327</sup> Cf. III - 2. ci-dessous, pour un développement de cet aspect.

développer, de façon un peu similaire à ce qui a été fait jusqu'à présent avec le texte kantien, pour qu'ils puissent de façon cohérente servir de structure à une citoyenneté également orientée aux problèmes particuliers de la sororité.

Si ce parallélisme existe sur le plan négatif entre les deux auteurs, il est aussi une similarité constructive, car nous retrouvons l'argument de la propriété, définie dans le cadre très large défini par Kant, chez Rawls, pour qui cet aspect fonde la différence essentielle entre le système démocratique qu'il préconise et l'État providence. Rawls, rappelons le, souhaite « une large dispersion de la propriété des atouts productifs et du capital humain constitué par l'éducation des capacités et des talents dès le début de chaque période, tout cela étant accompagné par l'égalité des libertés de base et par la juste égalité des chances. » <sup>328</sup> Sa conception de la citoyenneté repose en effet sur l'idée qu'il ne faut « pas simplement assister ceux qui sont perdants en raison d'accidents ou de malchance (bien qu'il faille le faire), mais, plutôt,... mettre tous les citoyens en position de gérer leurs propres affaires et de participer à la coopération sociale sur un pied de respect mutuel, dans des conditions d'égalité ». Comment ne pas y voir une nouvelle version, plus cohérente, de la nécessité signalée par Kant de propriété, de ressources de tout type, pour le développement en chacun(e) d'une pleine « personnalité civile » ?

<sup>328</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*, préface à la traduction française, p. 11.

Kant, le mariage et les femmes.

Nous nous sommes toutefois éloignés du problème défini par Pateman, Okin et beaucoup de féministes comme le locus de la domination des femmes, et du déni dont elle sont victimes de liberté, d'égalité civile et d'indépendance, à savoir la famille. Un contrat qui s'appliquerait aussi à la famille, un contrat qui ne serait pas « fraternel », au sens que Pateman donne à ce terme, à savoir d'« accord entre les frères pour un accès au corps des femmes » constitue de fait l'idée essentielle que développe Susan Okin dans son *Justice, Gender and the Family* <sup>329</sup>.

<sup>329</sup> Je ne développerai pas ici l'analyse que Susan Okin consacre, dans une perspective féministe, au reste des auteurs de la galaxie libérale-communautarienne. Je partage certaines de ses conclusions, mais les points de désaccord devraient faire l'objet d'un travail séparé. Je ne mentionnerai ici que deux aspects : d'une part qu'Okin se sert de MacIntyre (qu'elle qualifie, à mon sens à tort, de réactionnaire) dans un sens que j'accepte, lorsqu'elle souligne la nécessité de penser le féminisme comme une *tradition*, dans le sens macintyrien de polémique en cours, de « living argument ». En second lieu, Okin s'en prend aux vues libertariennes de Nozick dans *Anarchy, State and Utopia*, signalant que l'idée de « self-ownership » implique que les femmes devraient posséder leur propre corps et ce qu'elles produisent avec, à savoir leurs enfants, qui se trouveraient donc appartenir, être la propriété de leur mère — et donc contredire au bout la notion de self-ownership (p. 82 : « Si je suis... la propriété de ma mère, je ne peux revendiquer sans contradiction le droit de me posséder moi-même » — « If I am ... my mother's property, I cannot claim a conflicting right to own myself. »). La théorie nozickienne de la propriété comme droit inaliénable ne conduit dans une première analyse toutefois pas à une sorte de cauchemard où les femmes posséderaient leurs enfants, car Nozick accorde à chaque individu en tant que tel le privilège en quelque sorte métaphysique, en tant qu'être, de la propriété de soi-même. Un principe de propriété originelle de soi-même tempère par conséquent constamment la théorie de propriété autrement « purement historique » de Nozick. La possession du produit de son travail par une personne est légitime si et seulement si elle ne porte pas atteinte à la possession de soi-même d'autres personnes ; les mères — ni les pères — ne possèdent donc pas leurs enfants. Si Okin lit mal Nozick sur ce point, donc, elle mets par contre l'accent sur un aspect effectivement problématique : la propriété de soi-même et la reproduction (foetus ayant un statut métaphysique ou simple « organe » ; nature du *travail*, ses acteurs, etc.).

Une partie de cette conception d'un contrat appliqué à la famille figurait déjà dans les théories de Locke et de Kant. Pour ce dernier, son idée du contrat moral existant dans le mariage vaut d'être citée, d'une part parce qu'il part précisément du problème de l'accès au corps de l'autre, mais aussi parce qu'il appuie, sur cet échange de corps, une notion de mutualité entre mari et femme. De par le mariage, dit-il, chacun donne son corps à l'autre, mais reçoit en retour exactement le même droit. C'est cet échange qui permet de ne pas se traiter soi, dans sa propre personne, ni la personne de l'autre, simplement comme un moyen, et de recouvrer ainsi toute sa personnalité.

Pour le prouver, Kant commence par le problème qui consiste à utiliser son propre corps comme un moyen. Il décrit l'échange sexuel comme une « possession réciproque » dans laquelle « chaque partie se livre à l'autre ». Il ajoute : « dans cet acte l'homme [*der Mensch*, l'être humain] fait de lui-même une chose, ce qui contredit au droit de l'humanité en sa propre personne. » L'intégrité de sa propre personne, non seulement comme moyen mais aussi comme fin, est, comme nous l'avons dit, recouvrée par la mutualité, et seulement à ce prix : « Cela n'est possible qu'à une condition : à savoir que dans le même temps où une personne est acquise par l'autre *tout comme une chose*, celle-là acquiert à son tour celle-ci réciproquement car de cette façon elle se reconquiert elle-même et rétablit sa personnalité. » <sup>330</sup> Nous sommes loin de Pateman et de sa version du contrat social comme contrat fraternel. Par ailleurs, les

<sup>330</sup> Kant, Emmanuel. *Métaphysique des Mœurs*, op. cit., pp. 536-537.

quelques lignes citées expliquent pourquoi en termes kantien la polygamie n'est pas éthique (« [D]ans la polygamie la personne qui se donne ne conquiert qu'une partie de celle à laquelle elle se livre tout entière, faisant ainsi d'elle même une simple chose ... »). Le même argument vaut, pour Kant, contre la prostitution, élégamment désignée sous le nom de *pactum fornicationis* <sup>331</sup>

Réactionnaire dans sa conception de la femme, Kant est toutefois sur le plan de la conception du mariage plus progressiste que beaucoup de codes de famille du dix-neuvième et même du vingtième siècle, en ce qu'il estime que l'adultère est tout aussi inacceptable lorsque c'est l'homme que lorsque c'est la femme qui le commet <sup>332</sup>, mais aussi parce qu'il y a pour lui entre les époux non seulement mutualité dans la possession des corps, mais aussi des biens (*Métaphysique des Mœurs*. Du droit domestique, § 26 : « [L]e rapport des époux est un rapport d'égalité de possession, tant des personnes qui se possèdent l'une l'autre réciproquement, ... que des biens... ») Il y a toutefois deux importantes limites à cette égalité : d'une part, comme il a été dit plus haut, il n'y a pas mutualité de droits dans la sphère publique. Par ailleurs, en tant que *maître de maison*, c'est l'homme qui représente les intérêts communs de la

---

<sup>331</sup> L'argument est utilisable contre toute vente de son propre corps, donc dans le cas des mères porteuses, par exemple. Il est toutefois hasardeux de se prononcer aussi rapidement sur ce thème. Pour une défense de la compatibilité entre respect des personnes comme fin et la commercialisation de ses propres organes de reproduction, cf. les articles de Debra State (« Markets in women's reproductive labour ») et de Richard J. Arneson (« Commodification and commercial surrogacy »), in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, n. 2 (Spring 92), pp. 107-131 et 132-164.

<sup>332</sup> En France, par exemple, la Loi 1803 traite différemment l'adultère féminin et masculin : « Le mari pourra demander le divorce pour cause d'adultère de sa femme ; la femme pourra demander le divorce pour cause d'adultère de son mari, lorsqu'il aura tenu sa concubine dans la maison commune. »

famille, ce pour quoi il a « droit de commandement ». Nous verrons plus avant que Rawls reprend cette même terminologie de « maître de maison » ou « chef de famille » dans la traduction de Catherine Audard (l'expression *head of household*, utilisée par Rawls, correspond à la traduction en anglais du texte de Kant, rendue en français par *maître de maison* ). Chez Rawls, comme chez Kant, l'idée est celle de la représentation des intérêts d'autrui — pour Rawls, seulement les intérêts des enfants, et non plus ceux de la femme —, même s'il ne reprend pas à son compte l'argument d'autorité.

La connaissance de cette idée kantienne d'un contrat entre mari et femme, en partie reprise de Locke <sup>333</sup>, et dont se moquera ensuite

---

<sup>333</sup> Cf. Locke, *Second Treatise*. Le mariage est un « compact », un contrat, sujet à révision (§ 81) même si « la société entre parents et enfants... est fort différente de la société politique » (« The society between parents and children... is far different from a political society. ») L'autorité revient « naturellement » à l'homme (un argument que partage Kant dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* : la nature n'est invoquée que pour légitimer le status quo). Ceci étant, il ne peut s'agir d'une autorité ni d'une soumission sans faille : cf. § 82 : « Mais le mari et la femme, car ils n'ont qu'un seul but, ayant pourtant des entendements différents [à savoir : ils sont deux esprits ; il ne convient pas de lire ces lignes comme la conception de deux rationalités, l'une féminine et l'autre masculine], auront inévitablement parfois également des volontés différentes. Comme il est donc nécessaire que l'ultime décision (i.e. la règle) soit placée d'un côté, elle est naturellement avec le mari, comme étant le plus habile et le plus fort. Ceci ne concerne toutefois que les choses de leur propriété et intérêt communs, et la femme est donc laissée dans l'entière et vraie possession de ce qui est son droit particulier de par contrat, ce qui ne donne au mari pas plus de pouvoir sur elle qu'elle n'en a sur sa vie à lui... » (« But the husband and wife, though they have but one common concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too. It therefore being necessary that the last determination (i.e., the rule) should be placed somewhere, it naturally falls to the man's share as the abler and the stronger. But this, reaching but to the things of their common interest and property, leave the wife in the full and true possession of what by contract is her peculiar right, and at least gives the husband no more power over her than she has over his life... »)

Hegel, qui refuse d'y voir un rapport éthique <sup>334</sup>, permet en tout état de cause de nuancer de façon importante la conception de Pateman d'un « contrat fraternel ».

Mais surtout, la conception kantienne a une vertu cruciale dans notre perspective, à savoir qu'elle offre une base adéquate sur laquelle construire une conception alternative à l'idée, exprimée au mieux dans *Du contract Social* — et encore si évidente dans beaucoup de pratiques institutionnelles — selon laquelle la famille serait une institution *naturelle*, la seule parmi les institutions humaines ne reposant pas sur des *conventions*. La famille, dit en effet Rousseau, est « la plus ancienne des sociétés et la seule naturelle » : naturelle et donc impossible à remettre en cause, aussi bien pour ce qui est de sa structure que de la division des rôles en son sein <sup>335</sup>.

C'est cette remise en cause du modèle naturel de famille que je me donnerai pour tâche dans les pages qui suivent, qui auront plus généralement pour but de saisir ce qui réside derrière l'idée de *chef de famille* ou de *maître de maison*, et ce qu'une conception critique de la famille exige, dans la perspective de la sororité.

---

<sup>334</sup> Cf. *Principes de la philosophie du droit*, § 75. La critique hégélienne porte aussi bien sur l'usage du terme « contrat » en tant que concept légal pour caractériser le lien du mariage, que sur le légalisme kantien, qui pousse à caractériser tout type de relation sociale en termes de droits et de devoirs (et donc à sous-estimer le rôle de l'affection, et autres sentiments « nobles »).

<sup>335</sup> Cf. *Du contract social*, *op. cit.*, I, 2, p. 352. En dehors de cet aspect, le *contract* peut être lu, dans la perspective de la remise en cause des rôles « naturels » attribués aux femmes qui est la mienne, comme une construction de la citoyenneté de par la raison et la liberté, en constante opposition à la nature. Le thème rousseauvien repris par Kant (et après lui par Fichte et Hegel) est en effet celui du travail comme constante auto-production des êtres humains, dans un processus d'opposition créatrice à la nature matérielle et humaine. J'y reviendrai.

### III - LORSQUE LES FRÈRES SONT DES CHEFS DE FAMILLE.

---

Avant Kant, les bases de la morale étaient cherchées dans l'ordre de la nature, dans l'idée de la poursuite du bonheur ou dans la volonté divine. La révolution copernicienne que Kant représente permet de construire un rapport éthique délié de la détermination naturelle — ici, la division des sexes — tout comme de substituer la notion d'autonomie, d'auto-législation, à la construction du bonheur (non que la poursuite du bonheur soit illégitime selon Kant, mais elle ne peut constituer le fondement de la conception éthique <sup>336</sup>). J'essaierai de montrer que cette perspective kantienne constitue la base essentielle d'une sororité qui ne veut être ni relativiste, ni particulariste, ni sceptique, ni dogmatique.

Nous avons vu plus haut que la sororité constitue une perspective sur une domination spécifique. La question particulière à laquelle la sororité doit apporter une réponse concerne en effet les conditions dans lesquelles les femmes peuvent apporter un consentement *authentique* <sup>337</sup> aux institutions que se donne la

---

<sup>336</sup> Kant considère que la philosophie morale n'est pas l'étude de comment être heureux mais de comment être *digne d'être heureux* (cf. Première Critique A806, B834).

<sup>337</sup> Par « consentement authentique » j'entends essentiellement deux caractéristiques : la possibilité de *révision* des termes auxquels il est consenti, et des *conditions comparables* entre les partenaires au consentement (le fait que le consentement ne soit pas imposé, explicitement ou implicitement, par un rapport de pouvoir disproportionné). Pour un développement de ces aspects, cf. III- 3, ci-après.



société, et par conséquent jouir d'une pleine reconnaissance en tant que membres autonomes de la communauté politique. Les aspects qui limitent *spécifiquement* l'autonomie des femmes peuvent être résumés comme suit :

1. Le fait que les institutions sociales, économiques et politiques œuvrent sur la base d'une conception implicitement « naturelle » de la structure de la famille et des rôles en son sein. Or c'est l'aspect où le problème du consentement *authentique* aux tâches vers lesquelles chacun s'oriente dans sa vie recouvre une importance fondamentale. Les attentes de différente nature quant aux qualités féminines, qui s'expriment en premier lieu dans la place que les femmes occupent, les tâches auxquelles elles se consacrent au sein de la famille, et la façon dont ces attentes conforment et influencent l'éducation donnée aux individus féminins portent à penser que, dans l'état actuel, il ne peut être considéré que les femmes n'obéissent qu'aux lois auxquelles elles ont apporté un accord, un consentement authentique.
2. La reproduction, par l'éducation, de préjugés anciens en ce qui concerne les tâches auxquelles les femmes sont naturellement vouées, et qui légitime leur état de dominées. Ceci affecte la conception des personnes du sexe féminin en tant qu'êtres humains libres et égaux, et donc, en termes kantiens, l'*égalité civile* des femmes consistant à ne reconnaître dans le peuple d'autre supérieur par rapport à elles que celui qu'elles ont le

pouvoir moral d'obliger juridiquement tout autant que les premiers peuvent les obliger à leur tour.

3. De ceci découle la question de l'indépendance, acquise par un travail rémunéré : les femmes n'ayant pas de revenus propres se trouvent exposées à des pressions devant lesquelles elles sont sans ressources. Elles sont amenées à apporter leur consentement aux conditions dans lesquelles leur domination est forgée, et ne peuvent donc pas jouir de l'*indépendance civile* qui consiste à pouvoir être redevable de leur existence et de leur conservation, non pas à l'arbitre d'un autre mais à leurs propres droits et à leurs propres forces.
4. Le problème de la gestation des enfants ; de ce dernier aspect nous avons dit ci-dessus qu'il constitue la ligne pour l'heure inamovible de différence entre hommes et femmes.

J'analyserai ci-après ces quatre points, en consacrant toutefois plus d'attention aux deux premiers. L'idée fondamentale selon laquelle la famille constitue le *locus* essentiel de réflexion dans la perspective de la sororité est, comme il a été dit plus haut, ici conservée. Ceci étant, la tâche consistant à « repenser la famille », pour reprendre l'expression de Will Kymlicka <sup>338</sup>, est dans ce qui suit essentiellement comprise comme la nécessité de *développer et de donner plus de cohérence à la théorie kantienne de l'autonomie*, dans une direction non prévue par celle-ci, mais qui en est

---

<sup>338</sup> Kymlicka, Will. « Rethinking the Family. » *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 20, n. 1 (Winter 1991) : pp. 77-97.

logiquement déduite. Le sens — sinon l'explicite intention — de beaucoup de critiques féministes des théories du contrat social semble en effet celui d'une requête pour plus de cohérence, pour qu'il soit tiré l'entière conséquence, particulièrement dans la sphère de la famille, de l'égalité, la liberté et l'indépendance accordées par la théorie à toutes et tous les individu(e)s, qu'ils soient du sexe féminin ou masculin <sup>339</sup>.

Dans ce qui suit, je ne m'appuierai donc pas sur la conception élaborée par Kant de la famille et de sa structure, une conception dont j'ai seulement essayé de mettre brièvement en lumière les aspects qui nous restent utiles. C'est maintenant vers ce que Rawls dit à cet égard que je me tournerai. C'est en effet dans ses écrits que se trouvent les plus récents développements d'une théorie de la justice sur la base d'une conception kantienne de la personne et de l'autonomie. Mon propos sera donc de montrer quels sont les directions que le *libéralisme politique* rawlsien doit emprunter, pour se donner les moyens de répondre de façon cohérente au problème de l'autonomie des femmes.

---

<sup>339</sup> Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs*, op. cit., pp. 580-581. La traductrice de la dernière version anglaise de cet ouvrage (*Metaphysics of Morals*. Introduction, translation and notes by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. « Translator's note on the text », p. xii) estime que *der Mensch* signifie « être humain » et non « homme » dans l'ensemble de la philosophie morale de Kant, une perspective qui me semble raisonnable, même si les vues de Kant sur les femmes sont, comme nous l'avons montré, chargées de préjugés, et tendent, sinon à leur refuser la qualité d'être humain, en tout état de cause à en faire de perpétuelles mineures.

**1. Sororité de racine kantienne ou rawlsienne ?  
Différences avec le féminisme rawlsien de Susan Okin.**

Une question pourrait ici être posée. Pourquoi avoir choisi de parler de sororité de racine *kantienne*, et non pas *rawlsienne* ? De fait, ce qui suit s'appuie en partie sur l'une des tensions essentielles dans l'œuvre de Rawls, celle qui me semble la plus féconde du point de vue de la philosophie politique, et qui naît de l'essai de rendre compatibles les exigences de la *justice*, conçue dans une perspective kantienne, avec l'accent lockéen mis sur le problème de la *tolérance* des différences culturelles, religieuses ou autres. Par conséquent, si la perspective ici adoptée peut être située dans le contexte de ce que Rawls a défini comme *constructivisme kantien* <sup>340</sup>, c'est parce qu'elle essaie de parvenir à une conception politique du féminisme, qui permette de constituer la base d'un « consensus par recoupement » des différentes doctrines religieuses et philosophiques quant aux relations hommes/femmes, qui coexistent dans une situation de *pluralisme raisonnable* <sup>341</sup>. Ceci étant, la raison pour laquelle le qualificatif « kantien » est ici utilisé pour ma conception de la sororité-contractualiste, de préférence à l'adjectif « rawlsien » (outre une intention provocatrice, puisque Kant ne semble pas devoir figurer parmi les saints fondateurs du

---

<sup>340</sup> Cf. Rawls, John. « Kantian Constructivism... », *op. cit.*

<sup>341</sup> Pour l'idée de consensus par recoupement, cf. *Theory of justice*, p 387-88/427, où elle est appliquée au problème de la désobéissance civile et, pour son application à la théorie dans son ensemble, les articles « The idea of an overlapping consensus. » *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 7, n. 1 (87), pp. 1-25, et « Justice as Fairness: Political not Metaphysical. » *Philosophy and Public Affairs*. Vol 14, n. 3 (Summer 85), pp. 223-251, repris in *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 133 et ss. Cf. également les réflexions effectuées dans la troisième partie, sur l'idée de *pluralisme*.

féminisme), est qu'une partie importante du travail de Rawls s'appuie sur des idées concernant le développement moral des enfants <sup>342</sup> — et donc sur une certaine conception de la famille, non discutée mais implicite.

Pour pouvoir adopter une perspective critique sur la famille il fallait donc commencer par se donner les moyens d'éviter le terrain de la psychologie morale <sup>343</sup>, et d'adopter une perspective plus strictement kantienne, plus « aridement rationaliste », pour reprendre l'expression de Susan Okin (qui l'entend, elle, en mauvaise part). Cette perspective permet en effet précisément de réfléchir sur l'application des normes de justice à l'institution de la famille, en faisant abstraction d'une série de préjugés hérités, d'habitudes de pensée, de modèles traditionnels quant à cette institution, et à l'apprentissage en son sein des normes morales par les enfants.

En séparant la réflexion sur les principes abstraits de justice de l'étude empirique de l'apprentissage des normes morales, l'effort d'imagination qui doit être fait pour réfléchir sur les institutions justes dans la perspective de l'égalité des sexes est rendue, sinon facile, du moins possible. La *révolution copernicienne* de la

---

<sup>342</sup> cf. chapitre 8 de la *Théorie de la Justice*.

<sup>343</sup> Rawls semble s'être plus récemment prononcé dans le sens de cette même méthode consistant à éviter les questions de psychologie morale. Cf., par exemple, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical. » *Philosophy and Public Affairs. op. cit.*, p. 224. Rawls fait remarquer que le titre donné à sa propre théorie de « constructivisme kantien dans la théorie morale » était source de malentendus. Il en conclut qu'« étant donné que la conception de la justice qui y est examinée [dans la série d'articles publiée sous ce titre] est politique, il aurait mieux valu dire : " le constructivisme kantien dans la philosophie politique " ».

perspective sur la famille semble à ce prix. Il sera laissé à des développements ultérieurs et, certainement, à une discipline autre que la théorie politique, de décrire les étapes du développement moral des enfants ; les pages qui suivent s'appuient donc sur ce qui, dans la théorie rawlsienne, même sans être à strictement parler « kantien » ne déborde pas ce cadre conceptuel <sup>344</sup>.

Un second type d'objection qui pourra être avancé est que l'entreprise ici décrite a déjà été menée à bien par Susan Okin, dans son livre sur la justice dans les rapports sociaux de sexe et dans la famille : *Justice, Gender, and the Family*, un travail dans lequel la théorie rawlsienne est explicitement orientée à servir la réflexion sur le féminisme. Les deux conceptions de la sororité semblent en effet proches : Okin est universaliste — ou humaniste, pour reprendre le terme qu'elle emploie — et féministe. De plus, elle privilégie la réflexion sur la famille comme point sensible de toute analyse des principes, tout comme des politiques à mettre en œuvre pour une société plus égalitaire du point de vue de la distribution du pouvoir, des avantages, du prestige entre les deux sexes. Par conséquent, elle refuse l'idée d'une position féministe qui aurait un privilège épistémologique, et partant métaphysique et éthique. Elle se situe dans la tradition des droits, de la justice, de l'égalité et d'une personne morale abstraite, asexuée. A la différence des versions

<sup>344</sup> Pour une discussion critique détaillée des différences et des analogies entre une perspective kantienne et rawlsienne, cf. Höffe, Otfried : « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne? », in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. Paris : Seuil, 1988, pp. 54-72 ; ainsi que O'Neill, Onora. « Constructivism in ethics », in *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989, pp. 206-218.

« communautariennes » du féminisme, elle se donne pour tâche de montrer qu'une conception rawlsienne n'est ni misogyne, ni phallocentrique, ni liée à une conception de la société où l'homme est dominant, ni dans une perspective de déni sinon du « droit à la différence », du moins du droit à recevoir les attentions demandées par sa « différence ». Ceci étant, mon travail commence en quelque sorte là où le sien me semble insatisfaisant ou insuffisant. J'essaierai de dire en quoi.

En premier lieu, Susan Okin présente plutôt une lecture critique de différents auteurs du débat en langue anglaise sur libéralisme et communautarianisme, mais elle ne s'engage pas autant qu'il serait souhaitable sur le terrain de ce que les politiques d'État devraient être, pour plus de justice envers les individus des deux sexes. C'est pourquoi elle se sert du *voile d'ignorance* comme instrument de réflexion sur la nécessité d'institutions neutres quant au sexe des individus (derrière le voile d'ignorance, chacun devrait s'imaginer des principes justes qu'elle/il soit homme ou femme), mais non de la notion de *consensus par recoupement*, pour concevoir la tension entre justice et tolérance, dans des sociétés caractérisées par le « fait du pluralisme » et où les structures de l'État répondraient à des exigences à la fois de justice — ici égalité entre les sexes — et de tolérance des différents styles de vie et croyances. Or ceci rend beaucoup plus difficile la tâche consistant à replacer la question de l'injuste distribution de ressources de tout type entre les sexes, dans le contexte des solutions apportées à des problèmes fondamentaux de justice, dans les théories reposant sur les libertés contractualistes. L'une des problématiques rawlsiennes essentielles,

à savoir la tolérance de l'intolérance, ici particulièrement pertinente (jusqu'où tolérer certaines pratiques culturelles pouvant être décrites en « nos » termes comme oppression de la femme) est elle aussi évacuée de ce fait.

L'absence d'intérêt pour les politiques d'État est d'ailleurs paradoxale, car Susan Okin se prononce pour un profond examen critique de la dichotomie public/privé (ou domestique), reprenant en cela un thème déjà ancien dans la théorie féministe. Son livre ne répond toutefois pas à la question de savoir s'il y a encore lieu d'utiliser cette dichotomie, dans quelles sphères, et jusqu'à quel point. Elle semble en effet parfois reprendre l'ancien thème selon lequel la distinction public/privé n'a aucun sens, mais n'indique pas avec assez de précision quand et comment la domination masculine est légitimée, sous prétexte de protection de la vie privée et de l'intimité, et ce que les politiques publiques se devraient de faire pour modifier cet état de choses.

Dans le même ordre d'idées, ce que Rawls appelle la « structure de base » des institutions (à savoir la conception des institutions essentielles de la société, et des principes fondamentaux selon lesquels elles sont structurées : en quelque sorte le cadre constitutionnel, dans lequel tout type d'arrangements privés peuvent prendre place) n'est pas définie dans le livre de Susan Okin. En raison de cette carence, certaines de ses recommandations reposent sur des bases confuses : ainsi, par exemple, sa volonté de voir « libéraliser la famille », la portée du droit de regard de l'État pour obtenir cette libéralisation n'étant pas suffisamment élucidée.



Le sens d'une attitude libérale de chacun des membres de la famille envers les autres membres semble en effet devoir être qu'aucun n'exerce son pouvoir, sentimental ou d'autorité ; que chacun respecte que les autres aient une idée différente de leur bonheur, de la « vie bonne » — au sens rawlsien —, que chacun laisse donc les autres agir selon leurs propres principes. Or il est évident que ceci tombe au moins en partie en dehors du cadre du libéralisme politique rawlsien, qui se refuse précisément au contrôle de l'ensemble des pratiques privées, par exemple amoureuses <sup>345</sup>. Ceci se trouverait d'ailleurs également en dehors du cadre de la doctrine du droit kantienne, et resterait, en tout état de cause, confiné au domaine de la vertu. Par contre, une attitude libérale envers les autres membres de la famille peut être la *conséquence* d'une éducation dont les grandes lignes peuvent, elles, être définies dans la « structure de base ».

Pour garder sa cohérence au projet philosophique rawlsien, il n'est donc pas possible d'ajouter la famille à la structure de base et de « remuer la sauce », pour reprendre la métaphore utilisée par Susan Okin elle-même. Non pas que la sujétion des femmes au sein de la famille soit nécessaire à la cohérence de la *Théorie de la Justice*, que celle-ci soit rendue « incohérente », selon le mot de Pateman, par sa remise en cause, mais parce qu'il est impossible dans le cadre du

<sup>345</sup> C'est d'ailleurs l'une des vertus essentielles de la distinction public/privé que de demander explicitement quels sont les aspects sur lesquels *tous* les membres de la communauté politique ont un droit de regard, quels sont les aspects « publics ». Une société où tous auraient pouvoir de décision sur tout (y compris, par exemple, les menus aspects de la sexualité de chacun, et plus seulement les questions d'atteinte à l'intégrité physique de la personne) semble décidément peu souhaitable.

*libéralisme politique* rawlsien de penser à un État qui exigerait que les valeurs applicables à la sphère publique gouvernent *tous* les aspects de la vie familiale et de l'éducation des enfants.

C'est ce qui fait qu'Okin ne puisse pas véritablement pousser très loin l'analyse du type de famille « libérale » qu'elle préconise, et qu'elle ne se prononce que peu sur la conservation ou remise en cause des libertés associées à la famille et au mariage. Je rejoindrai à cet égard la critique de Will Kymlicka, qui dit : « Okin a montré que la justice dans la famille constitue le point de mire essentiel de toute théorie de l'égalité entre les sexes. ... Mais la question de la justice dans la famille ouvre sur toute une série de problèmes qu'elle semble réticente à aborder. L'impression générale qu'elle donne est que dans une société juste, les enfants seraient élevés dans des contextes traditionnels — à savoir par des couples monogames et hétérosexuels... Or partir de l'idée que la justice demande à ce qu'il y ait équité entre " mères " et " pères " élevant " leurs " enfants suppose d'accepter de se prononcer sur sa structure, beaucoup plus qu'une théorie de la justice ne devrait le faire. De fait, ceci suppose de reprendre à son compte trop de l'ancienne idéologie de la famille naturelle, qu'Okin veut justement remettre en cause. » <sup>346</sup> C'est

---

<sup>346</sup> Kymlicka, Will. « Rethinking the Family. » *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 20, n. 1 (Winter 1991) : pp. 96-97. « Okin has shown that justice in the family must be put at the centre of a theory of sexual equality.... But the issue of family justice opens up a host of questions that she seems reluctant to discuss. The overall impression she gives is that child-rearing in a just society will be done within traditional groupings — monogamous heterosexual couples.... But to assume that justice requires fairness between 'mothers' and 'fathers' in the raising of 'their' children is to have already assumed much of what a theory of family justice needs to determine. Indeed, it is to assume too much of the old ideology of the natural family that Okin herself wishes to defeat. » Martha Nussbaum formule une critique similaire : il ne ressort pas assez clairement du livre de Susan Okin quels effets le fait d'être

cette tendance qui fait qu'à des recommandations d'ordre légal, Okin mêle des considérations sur la « bonne » éducation à donner aux enfants, le « bon » type de famille, etc. (ainsi elle affirme la nécessité de parents des deux sexes, partageant les tâches domestiques, etc. ; son modèle est celui du couple bisexuel, où les deux travaillent, réalité sociologique « normalisée » mais non généralisée).

L'une des questions qui est de ce fait insuffisamment développée dans le livre de Susan Okin concerne le problème de la façon dont le contrat social s'appliquerait aux enfants. Quels que soient les critères utilisés pour déterminer l'« âge de raison », ou « âge de discernement » (« age of discretion » Locke <sup>347</sup>), ou « âge de

---

(Suite de la note)

élevé dans une famille « nucléaire » aurait sur les *capabilités* (*capabilities* = *capacities* et *abilities* ) des enfants (cf. « Justice for Women ! ». *New York Review of Books*. 8 octobre 1992, pp. 43-48).

Pour une perspective critique différente, cf. Joshua Cohen. « Okin on Justice, Gender, and Family ». *Canadian Journal of Philosophy*. Vol 22. n. 2, June 1992, pp. 263-286. Cohen reproche également à Okin d'avoir une vue très stéréotypée de la « bonne » famille (nécessité psychologique pour les enfants d'être élevés également par mères et pères, d'avoir des parents des deux sexes, etc.) et d'avoir une vue simpliste du libéralisme rawlsien. Son jugement est sévère : Okin n'est selon lui pas assez attentive aux tensions entre une position libérale et égalitarienne, et ne peut donc développer la façon dont sa propre position résoud ces tensions, du point de vue théorique ou institutionnel. Je formule plus avant une critique similaire, à savoir qu'il est peu clair quelles politiques institutionnelles et étatiques Okin préconise. Cohen signale qu'Okin ne définit à aucun moment le type d'égalité auquel elle pense — ainsi elle ne discute pas en profondeur la différence entre la perspective rawlsienne qu'elle veut adopter et une vue plus classiquement socialiste ou, dans la famille libérale égalitaire même, entre une perspective rawlsienne et la position de Dworkin avec son *egalitarian plateau*. Ceci semble en grande partie dû au fait qu'elle envisage la *Théorie de la Justice* du point de vue de l'égalité dans laquelle sont situés les individus *derrière le voile d'ignorance*, sans véritablement prendre appui sur le véritable principe égalitaire, à savoir le principe de différence.

<sup>347</sup> Cf. *Second Treatise*, § 64 et ss. L'autorité du père et celle, partagée, de la mère cesse à l'âge adulte. Cf. aussi § 86 : Le maître de famille a un pouvoir limité dans le temps et l'étendue (il n'a d'autres pouvoirs que ceux de la maîtresse de maison ; il n'a pas de pouvoir absolu sur la famille, qui n'a en tout état de cause qu'un pouvoir limité en tant qu'institution sur chacun des individus qui la composent. Finalement il est précisé (§ 118) que les enfants ne

(La note continue sur la page suivante)

maîtrise de ses membres et de son entendement » (Kant <sup>348</sup>) celui-ci ne commence pas à la naissance. Les enfants ne peuvent donc être conçus comme ayant « signé » un contrat (même entièrement hypothétique) avec leurs parents (même si Rawls semble s'appuyer sur l'idée d'un contrat familial, qui s'appliquerait à « un petit groupe caractérisé normalement par une hiérarchie précise » <sup>349</sup> — le problème étant bien évidemment comment cette « hiérarchie précise » est définie, justifiée et modifiée). Pour rappeler les termes kantien, pendant une certaine période, les enfants n'ont pas de « personnalité civile » et ont besoin d'être représentés par d'autres pour tout ce qui concerne leurs droits. Ceci oblige donc à considérer jusqu'où les parents peuvent représenter les intérêts de leurs enfants, pour combien de temps ; mais aussi comment les choix qu'ils ont fait pourront être révisés par leurs enfants lorsque ces derniers parviendront à l'« âge de discernement ».

Tels sont les aspects problématiques dans le développement par Susan Okin d'un point de vue féministe qui s'appuie explicitement sur Rawls. Mais il y a aussi des aspects plus fondamentaux de ses prises de position d'avec lesquels ma conception de la sororité-contractualiste diverge. Le plus important d'entre eux concerne son idée d'une « société sans rapports sociaux de sexe », comme société

---

(Suite de la note)

sont sous l'autorité des parents qu'autant qu'ils arrivent à l'âge de raison (« age of discretion »), une perspective reprise par Rousseau tout comme par Kant. Arrivés à l'âge de raison, les enfants choisissent librement (« at liberty ») à quel gouvernement, à quelles lois ils se soumettent.

<sup>348</sup> Rappelons que pour Kant, à partir de l'âge de raison, il n'y a plus d'obligation de *droit* des enfants d'obéir à leurs parents, mais seulement une obligation de *vertu*, celle d'éprouver de la gratitude envers eux.

<sup>349</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*, p. 467/508.

juste <sup>350</sup>. L'expression, quelque peu réminiscente du *Deuxième Sexe* beauvoirien, suggère une progressive émancipation des femmes, mais semble jeter peu de lumière sur le type d'arrangements sociaux suggérés. Dans cette perspective politique, l'idée est utopique, au sens fort du terme, puisque la différence entre les sexes (et partant les constructions sociales qu'elle induit) ne peuvent disparaître, mais surtout elle a des accents autoritaires — certaines femmes utilisent leur autonomie pour réaffirmer leur différence d'avec les hommes, ou même pour choisir un mode de vie traditionnel quant à la division des tâches entre les deux sexes. En termes rawlsiens, il serait difficile derrière le voile d'ignorance d'adopter des principes conduisant à une société sans « genre », car ceci n'exprimerait pas un « équilibre réfléchi », à savoir des conditions raisonnables et des principes qui expriment nos jugements bien pesés <sup>351</sup>.

---

350 Okin, Susan Moller. *Justice, op. cit.*, p. 171: « A just future would be one without gender ».

351 Je suppose que c'est dans cette direction que s'incline John Rawls lorsqu'il écrit dans la *Théorie de la Justice* (p. 99/129): « Dans la mesure du possible... la théorie de la justice comme équité juge le système social du point de vue de l'égalité des droits civiques et à partir des différents niveaux de revenus et de richesse. Cependant, d'autres points de vue peuvent parfois être nécessaires. Par exemple, s'il y a une inégalité des droits fondamentaux fondée sur des caractéristiques naturelles fixes, ces inégalités identifient des positions pertinentes. Puisque ces caractéristiques ne peuvent être modifiées, les positions qu'elles définissent peuvent être considérées comme autant de points de départ dans la structure de base. De ce type sont les distinctions basées sur le sexe, la race et la culture. Ainsi, si ce sont les hommes que favorise l'attribution des droits fondamentaux, cette inégalité n'est justifiée par le principe de différence (dans l'interprétation générale) que si elle avantage les femmes et que si elle est acceptable pour elles. ... Mais [de telles inégalités] sont rarement, sinon jamais, à l'avantage des plus défavorisés et ainsi, dans une société juste, un nombre plus réduit de positions pertinentes devrait suffire. » (« As far as possible... justice as fairness appraises the social system from the position of equal citizenship and the various levels of income and wealth. Sometimes, however, other positions may need to be taken into account. If, for example, there are unequal basic rights founded on fixed natural characteristics, these

(La note continue sur la page suivante)

Telle est la raison pour laquelle la conception de la sororité ici développée s'appuie non sur l'idée d'une société sans rapports sociaux de sexe comme société juste, mais sur l'idée, trop vite écartée, d'une société où les principes de justice soient *neutres* quant à la différence sexuelle (qui peut, elle être affirmée, vécue, développée comme telle). La différence sexuelle n'a pas à « disparaître » des perceptions ni des usages culturels. Par contre, le principe abstrait de l'égalité doit être appliqué sans distinction de sexe. Nombreuses sont les féministes (Susan Okin elle même, Katharine Mac Kinnon, Iris Young,...) qui rejettent d'un geste cette idée d'égalité de droits et d'opportunités : elles y voient un mirage, une duperie. Les tenantes de cette position affirment (et Will Kymlicka avec elles <sup>352</sup>), que presque tous les rôles et positions importantes dans la société ont été implicitement structurés en pensant aux hommes, et non à des individus pouvant à un moment de leur vie porter des enfants ; et que ces rôles continuent à être pensés de cette façon, dans la pratique et les préjugés. Les femmes

*(Suite de la note)*

inequalities will single out relevant positions. Since these characteristics cannot be changed, the positions they define count as starting places in the basic structure. Distinctions based on sex are of this type, and so are those depending upon race and culture. Thus if, say, men are favoured in the assignment of basic rights, this inequality is justified by the difference principle (in the general interpretation) only if it is to the advantage of women and acceptable from their standpoint. ... On the other hand, these inequalities are seldom, if ever, to the advantage of the less favoured, and therefore in a just society the smaller number of relevant positions should ordinarily suffice. ») Le paragraphe est toutefois confus dans plus d'un sens. Tout d'abord, il semble d'abord reposer exclusivement sur des caractéristiques naturelles fixes, pour ensuite parler de culture. Par ailleurs Rawls ne définit pas suffisamment ce qu'il entend par « nombre réduit de positions pertinentes », du point de vue d'une « inégalité des droits fondamentaux fondée sur des caractéristiques naturelles fixes ». Il semblerait suffisant pour sortir de cette voie sans issue de préciser que les partenaires savent, derrière le voile d'ignorance, qu'ils/elles ont une chance raisonnable d'être parents.

<sup>352</sup> Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*, op. cit., chapitre 7.

participent donc à une course qu'elles ont perdu avant de partir, une réalité que les discours sur l'égalité des chances voilent et légitiment ; la domination à laquelle les femmes sont soumises se trouve « naturalisée » de ce fait : ayant perdu en duel dit équitable, elles sont laissées sans armes pour montrer le caractère injuste de leur sort.

Tout lecteur de Bourdieu aura reconnu les accents sociologiques de cette version de la distinction sexuée<sup>353</sup>. Les femmes empruntant la voie de l'égalité des chances, pourraient dire Mac Kinnon, Okin et Kymlicka, en arrivent à croire qu'elles ont été écartées dans un processus équitable, en raison de leurs moindres talents, de leur moindre vocation,... alors qu'elles entrent en compétition diversement handicapées, par la façon dont elles ont été socialisées, par la considération sociale du travail féminin, par le fait que presque tout emploi bien rémunéré et/ou prestigieux suppose un engagement à plein temps, sans responsabilités domestiques. Quel que soit le caractère convainquant de ce raisonnement, en tant que description des mécanismes sociaux de légitimation et de reproduction des inégalités hommes/femmes, il ne semble pas devoir en être déduit que le principe abstrait de l'égalité des droits, des chances, est sans efficacité du point de vue de la sororité, mais bien qu'il doit être appliqué moins superficiellement, de façon plus cohérente, par exemple en repensant profondément les exigences de l'éducation et de l'organisation du travail.

---

<sup>353</sup> Cf. Bourdieu, Pierre: *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*. Paris : Minuit, 1979.

Tels sont les points de différence avec la sororité telle que la conçoit Okin. Je développe chacun de ces aspects ci-après, en commençant par revenir sur le problème des chefs de famille (ou maîtres de maison, selon la terminologie adoptée). Je demanderai si une certaine idée de la famille doit être retenue (ou si nous devrions souhaiter qu'elle disparaisse en tant qu'institution) et, si oui, quelle définition en donner qui ne repose pas sur la nature et les inclinaisons dites naturelles. Je traiterai ensuite des implications d'une définition différente de la famille sur le plan de l'éducation, et je terminerai par quelques courtes considérations sur le travail féminin, ainsi que sur la gestation des enfants.

## ***2. Pour une redéfinition radicale des chefs de famille.***

Lorsque les féministes se penchent sur Rawls, c'est pour souligner qu'il évite de traiter de la question de la justice dans la famille, adoptant en cela une position tout à fait traditionnelle sur cette institution. Les aspects qu'il laisserait dans l'ombre seraient au nombre de deux. En premier lieu, il reprendrait à son compte une structure familiale reposant sur l'identité d'intérêts entre les différents individus qui la composent, et en second lieu, même s'il n'affirme pas crûment que les chefs de famille sont les hommes, sa conception de la famille présupposerait de fait une division sexuelle du travail. Rawls n'aurait par conséquent remis en cause les vues de Kant, ni sur l'identité d'intérêt entre mari et femme, ni sur la division des rôles dans la famille.

Revenons sur la façon dont Rawls introduit l'idée des individus en tant que « chefs de famille » ou « maîtres de maison »



(heads of households) dans la *Théorie de la Justice*. Rawls conçoit les représentants derrière le voile d'ignorance comme ayant une famille, ou en tout état de cause des descendants, de façon à résoudre le problème de la *justice entre les générations*, et à imaginer une sorte d'agent moral continué dans le temps : « La bonne volonté des parties derrière le voile d'ignorance s'étend au moins sur deux générations. Par conséquent, les représentants de périodes adjacentes dans le temps ont des intérêts qui se recoupent. Par exemple, nous pouvons penser aux parties comme chefs de famille, et par conséquent comme désirant améliorer le bien être de leurs plus proches descendants. Il n'est pas nécessaire de penser aux parties en tant que chefs de famille, même si je me tiendrai en général à cette interprétation dans ce qui suivra. Ce qui est essentiel est que chaque personne dans la position originale soit concernée par le bien être de certains dans la génération suivante; il est considéré qu'elles sont dans chaque cas concernées par des individus différents. » <sup>354</sup>

---

<sup>354</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*, pp. 128-129/161-162 ; ma traduction (ce passage a été supprimé en grande partie dans la version française dont je donne les pages). (« [The] good will [of the parties] stretches over at least two generations. Thus representatives from periods adjacent in time have overlapping interests. For example we may think of the parties as heads of families and therefore as having a desire to further the welfare of their nearest descendants. It is not necessary to think of the parties as heads of families, although I shall generally follow this interpretation. What is essential is that each person in the original position should care about the well-being of some of the next generation, it being presumed that their concern is for different individuals in each case. ». Je suggérerai que l'idée de « chefs de famille » ou de « maîtres de maison » (les deux traductions étant utilisées pour « head of household ») n'est pas adéquate pour traduire l'idée de Rawls, qui la reprend de façon acritique de Locke et Kant, chez qui elle s'applique à la personne [mâle] à la tête d'une « maison » comprenant enfants et domestiques. (Cf. notamment *Metaphysique des Moeurs*, op. cit., pp. 161-163, Le droit du maître de maison). Un terme plus neutre, tel que « tuteurs d'enfants » semblerait préférable.

Cette conception ne dépend par conséquent pas de l'existence de la famille, et n'affirme rien quant au caractère *juste* de la famille en tant qu'institution <sup>355</sup>. Quelques pages plus loin, lorsqu'il énumère les éléments de la position d'origine et les variations qu'ils subissent, Rawls définit les partenaires derrière le voile d'ignorance en tant que « personnes durables (chefs de famille, ou lignées génétiques) » <sup>356</sup>. Il revient encore sur le problème à propos de la moralité de l'autorité, et exprime alors clairement l'idée de *remettre en cause* l'institution familiale, même s'il ne la développe pas : « [L]a structure de base d'une société bien ordonnée, semble-t-il, inclut la famille, sous une forme ou sous une autre, et c'est pourquoi les enfants sont d'abord soumis à l'autorité légitime de leurs parents. Bien entendu, dans une recherche plus approfondie, on pourrait discuter l'institution de la famille et il se pourrait même que d'autres dispositions soient préférables. » <sup>357</sup>

Rien dans l'idée par ailleurs nécessaire que les individus derrière le voile d'ignorance se sentent concernés par ce qu'il

<sup>355</sup> Dans *Political Liberalism*, Rawls précise (p. xxix) qu'il estime que « sous une certaine forme » la famille est juste. L'intention de cette section est justement de déterminer d'une part si garder l'institution de la famille est juste (j'essaierai de fonder une réponse affirmative), et ensuite quelle serait la définition acceptable de cette dernière (répondant au *sous une certaine forme* de Rawls).

<sup>356</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*, pp. 145-146/177 : « continuing persons (family heads, or genetic lines) » L'idée de « *continuing persons* », de « *personnes durables* » est intéressante, dans la mesure où elle peut servir à définir la notion de justice entre générations, par rapport à la précédente (fonds de retraites, etc.) comme par rapport à la suivante.

<sup>357</sup> Rawls, John. *Théorie de la Justice*, pp. 462-463. « I shall assume that the basic structure of a well-ordered society includes the family in some form, and therefore that children are at first subject to the legitimate authority of their parents. Of course, in a broader inquiry the institution of the family might be questioned, and other arrangements might indeed prove to be preferable. » (J'ai quelque peu modifié la traduction proposée par Catherine Audard).

adviendra aux générations futures et adoptent leurs principes en en tenant compte n'empêche de concevoir des modifications, et même des modifications radicales, de l'institution familiale. Cet aspect de la théorie est fondamental, et ne peut être écarté sans plus, car il évite l'existence de choix de génération qui soient « égoïstes » (le droit des enfants à un environnement futur non dégradé pourrait constituer un exemple de nécessité de choix non égoïstes de la génération en cours). Toutefois, comme l'idée telle qu'elle est exprimée n'implique aucune considération quant au sexe des personnes se préoccupant de la génération future, et prenant son éducation en charge, le véritable problème ici concerne l'identité ou le conflit d'intérêts et de choix entre parents et enfants (et donc de la révisabilité des principes de justice adoptés par une génération, un problème que nous avons déjà mentionné).

La position de Rawls est toutefois ici ambiguë, car il adopte deux lignes différentes de raisonnement :

1. En premier lieu, il considère que les chefs de famille doivent « se préoccuper du bien être de certains dans la génération à venir » ; ce qui laisse la définition des intérêts des enfants entre les mains des adultes.
2. Mais Rawls dit aussi que les idées des représentants dans des périodes adjacentes devraient « se recouper », ce qui implique une idée beaucoup plus profonde du conflit des intérêts entre les générations, et qui oblige, comme dans le reste de la théorie, à essayer de définir une institution justifiable aux personnes des deux générations, dont les idées de la vie bonne pourraient être en conflit et même

« incommensurables » (tel, peut-être, le conflit entre la conception de la vie bonne d'une jeune fille aux idées inconformistes, élevée dans une famille très traditionnelle et croyante, avec celle de ses parents, ou de l'un de ses parents).

Les deux aspects sont également importants, et pourraient être conçus comme deux étapes chronologiques, suivant le développement de l'enfant, et sa capacité à raisonner indépendamment.

L'idée de « chefs de famille » (certainement une mauvaise formule pour ce que Rawls cherche, et qu'il abandonne dans *Political Liberalism*) pose donc deux problèmes : en premier lieu, jusqu'à quel point il est justifié que certaines personnes représentent les intérêts d'autres, pour des questions de justice ; en second lieu, comment la *révision* des choix faits pour les personnes représentées, lorsqu'elles n'avaient pas encore atteint l'« âge de raison » — formule particulièrement indiquée ici —, est conçue, une fois cet âge atteint. Ce sont deux aspects que nous avons déjà abordés au chapitre précédent.

Sur le plan de l'institution familiale elle-même, les modifications à effectuer par rapport à la théorie rawlsienne pourraient être de plusieurs natures :

1. Il pourrait être demandé de la théorie qu'elle dise que les chefs de famille ne sont pas seulement des hommes mais aussi des femmes. Que ce soient des « cheffes » peut-être, ou plus simplement des tutrices comme des tuteurs

d'enfants. Cette modification, nous l'avons vu, ne semble pas être nécessaire dans une première lecture. Les auteurs sur lesquels s'appuie Rawls (Locke, Rousseau et Kant, pour l'essentiel), ont toutefois formulé des parties importantes de leur théorie sans accepter cette prémisse ; nous en avons donné quelques exemples. Il serait donc utile que Rawls signale qu'il s'en sépare sur ce point. Or non seulement il ne traite pas le problème de façon explicite, mais il semble parfois écrire comme s'il acceptait la version classique des hommes, et non des femmes, comme chefs de famille, et même comme citoyens actifs <sup>358</sup>. Nous pourrions considérer ces phrases, tout comme le fait qu'il écrive en utilisant le pronom « il », et jamais « il ou elle », comme des aspects exclusivement sémantiques du texte, sans effet sur sa conception d'une société juste. Il est toutefois important de demander que la prémisse apparemment évidente, selon laquelle les femmes tout comme les hommes peuvent être chefs de famille (« maîtresses de maison » est manifestement porteur d'autres réminiscences) soit explicitement formulée.

---

<sup>358</sup> Cf. *Téorie de la Justice*, pp. 208-209/244. Rawls traite de la conception des intérêts entre les générations, derrière le voile d'ignorance, et donne véritablement l'impression que les « chefs de famille » sont seulement les hommes — à noter que cet aspect n'a pas été corrigé, comme d'autres, lors de la publication de la traduction française, en 87. Il écrit : « [S]i un père affirme qu'il accepte le principe de la liberté égale pour tous, un fils ne pourrait pas objecter que, ce fait il néglige les intérêts du fils. » » [W]ere a father, for example, to assert that he would accept the principle of equal liberty, a son could not object that were he (the father) to do so he would be neglecting his (the son's) interest. »

Les enjeux en sont en effet importants, à commencer par le fait que l'État ne puisse pas considérer à priori que la personne élevant l'enfant soit une femme. Ceci oblige à adopter les mesures et procédures institutionnelles adéquates, par exemple pour permettre que les hommes comme les femmes puissent consacrer leur temps à élever leurs enfants (congé de paternité, droit à demander un travail à mi-temps, y compris à des postes de responsabilité pour les parents de l'un ou l'autre sexe, etc.). Par conséquent, tout adulte dans la structure familiale doit être considéré comme co-chef(fe) de famille, avec une série de rôles possibles à sa disposition. Dans les termes de Rawls, ceci veut aussi dire que les adultes membres de la famille ne peuvent derrière le voile d'ignorance représenter que les intérêts des enfants de la génération suivante, mais non les intérêts d'autres individus ayant atteint l'« âge de raison ».

2. Il pourrait aussi être dit que la théorie rawlsienne doit être modifiée en ce sens que *les individus, hommes ou femmes, ne doivent pas être considérés comme chefs de famille*. De ce point de vue, dont la discussion dépasse le cadre de la sororité mais qui est adoptée par certaines positions féministes, il peut être donné deux versions :
  - a. Les personnes dans la théorie de la justice ne devraient à aucun moment être considérés comme des chefs de famille, parce que les enfants devraient être considérés comme des individus,

potentiellement adultes. Ceci suppose essentiellement que l'espace pour développer leur propre jugement et former leurs propres choix soit protégé, si nécessaire *contre* leurs parents. Dans le contexte de la sororité, il sera mis l'accent sur la protection de l'espace et des ressources des individus féminines pour devenir des adultes à part entière, à égalité de conditions à l'âge adulte avec les individus masculins de leur génération. L'accent sera donc mis sur le fait que les enfants des deux sexes soient pourvus de ressources symboliques et matérielles équivalentes, protégeant leur capacité, filles ou garçons, de *réviser* les choix de leurs parents, arrivés à l'âge de raison, ceci à un *coût équivalent*.

- b. Finalement certains attendraient une révision plus radicale de la théorie en ce sens que les individus ne peuvent en aucun cas être considérés par la théorie comme des chefs de famille, parce que la famille devrait disparaître en tant qu'institution. Là aussi, l'analyse de cette position, loin de constituer un rêve spécifiquement féministe, dépasse le cadre de la sororité.

La conception de la sororité qui est ici élaborée se situe dans le cadre des considérations 1 et 2a. Par conséquent, il sera analysé ce qu'implique d'avoir des institutions justes du point de vue d'hommes et femmes, en ce qu'aucun *a priori* n'y soit adopté quant au sexe de la personne consacrée à élever les enfants, et que femmes

comme hommes y soient considérés comme chefs ou *cheffes* de famille (1); et en ce qu'elles donnent suffisamment de ressources et d'espace aux enfants, filles et garçons, pour réviser les choix faits par leurs parents, même de bonne foi (2a). Ceci oblige à considérer la tension entre les exigences de *justice distributive*, du point de vue de l'égalité entre les deux sexes, et de *tolérance* des différentes idées de la vie bonne, et par conséquent de la « bonne éducation » à donner aux enfants.

Avant de développer cet aspect, je dirai toutefois pourquoi j'écarte la désirabilité d'abolir la famille (2b, ci-dessus). Il n'est pas parfaitement injustifié d'imaginer que la disparition de la famille constitue la seule voie à une société véritablement juste du point de vue de l'égalité entre les sexes. C'est la conclusion que tire Philippe Van Parijs, par exemple, dans sa belle étude des caractéristiques essentielles de la société juste, au travers des débats philosophiques anglo-américains contemporains (*Qu'est-ce qu'une société juste?*). Dans ce livre, où le problème de la justice dans la perspective de l'égalité des sexes n'est pas spécifiquement étudié (et, quoi que ce soit surprenant, pratiquement pas mentionné), nous trouvons en effet l'idée, un peu légèrement formulée en passant, comme une évidence, qu'« une égalité réelle, pas seulement juridique, des chances d'accès aux positions et fonctions privilégiées... exigerait, ultimement, l'abolition de la famille. » <sup>359</sup>

---

<sup>359</sup> Van Parijs, Philippe. *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 90.



Van Parijs utilise l'argument non pas pour demander l'abolition de la famille. Il présente bien au contraire sans plus d'explication l'abolition de la famille comme constituant un horizon théorique à éviter, et donc de nature à justifier qu'il soit *renoncé* à prétendre une véritable égalité d'accès à toutes les positions, fonctions et pouvoirs dans la société. Le problème de l'existence de la famille et de sa nécessité demande toutefois à être étudié plus avant.

L'analyse peut être menée en opposant deux idéal-types d'institutions pour élever les enfants. D'un côté, nous pouvons penser à des *institutions étatiques*, dans lesquelles *aucun lien parental n'existe* avec les enfants, celui-ci étant remplacé par des procédures bureaucratiques impersonnelles, qui donnent exactement la même éducation à tous les enfants. De l'autre, ce que nous continuerons à nommer « *famille* » entendant par là qu'un lien parental quel qu'il soit, biologique ou d'adoption, continue à exister. Ainsi définie, la « famille » permet une large diversité de modèles et de structures, allant des plus traditionnels aux plus « imaginatifs ». La définition donnée ne pose aucun *a priori* quant à une quelconque caractéristique « naturelle », et par conséquent inamovible, de la famille, en ce qui concerne sa structure, sa composition et la distribution des rôles en son sein. La seule constante, qui constitue le point sur lequel une différence est établie par rapport au premier modèle (impersonnel et bureaucratique), est que les « parents », de quel type qu'ils soient, gardent une sphère autonome de définition des caractéristiques de l'éducation de « leurs » enfants, sans autre intervention de l'État, des politiques

publiques, que les limites existantes de mauvais traitements et d'éducation obligatoire.

Une fois ces deux institutions idéal-typiques pour élever les enfants définies, les raisons d'incliner pour le premier modèle (la disparition de la famille) ou pour le second (protéger une sphère de définition autonome par les parents de l'éducation à recevoir par leurs enfants) peuvent être analysées comme suit.

La désirabilité du premier modèle, dans la perspective de la sororité, repose sur le fait que la famille ait traditionnellement constitué une sphère où il était attendu des femmes qu'elles consacrent leurs vies, leurs efforts, leurs énergies et leurs ressources à d'autres, essentiellement leurs enfants et leurs maris, et que ce modèle ait encore une importance considérable, apesenti qu'il est de beaucoup de préjugés et de non-dits, sur le plan aussi bien institutionnel que culturel. En dehors d'une perspective qui naturaliserait la domination (disant que les femmes sont naturellement destinées à ce rôle), seule une position étroitement utilitariste (étroite en ce qu'elle reposerait sur la maximisation de la somme des utilités) pourrait justifier cette position en disant que les femmes sont peut-être sacrifiées par le maintien de la famille, mais que le bien-être moyen de la société est plus élevé que si cette institution était remise en cause. Notre perspective étant que les droits de l'individu ne peuvent être sacrifiés au bien-être commun de la société, nous ne nous y arrêterons pas. En termes rawlsiens, la position traditionnelle de dominées des femmes dans la famille n'est donc ni raisonnable, ni justifiée.

Ceci étant, il est d'autres raisons pour vouloir conserver l'institution familiale, sous une certaine forme. La première de ces raisons, décisive en elle-même, est que l'élimination de la famille n'est imaginable que dans le cauchemar d'un État profondément autoritaire : il serait difficile de convaincre une majorité de la population de *renoncer* à élever les enfants avec une certaine capacité à décider, de façon autonome, de l'éducation que ceux-ci recevront, dans le contexte d'une sphère familiale sans intervention de l'État. Si nous écartons pour les fins de la réflexion ce premier argument, il reste qu'il semble possible de remettre en cause le sacrifice traditionnel des femmes dans la sphère familiale, par une nouvelle définition de la répartition des rôles, de la structure même de la famille, de la conception des « parents » ou tuteurs en son sein, sans pour autant mettre fin à la possibilité pour les adultes de définir de façon autonome, dans les limites de la raison, comment ils veulent élever « leurs » enfants. Or telle est précisément la base minimale sur laquelle s'appuie la définition de l'idéal-type de famille que nous avons défini.

Signalons pour terminer qu'il semble y avoir également des raisons positives de préférer le maintien de ce second modèle, celui de la famille. En premier lieu, la famille au sens large constitue le lieu où sont transmises les histoires concernant les générations préalables, les traditions et croyances, leurs continuités et discontinuités, ce qui donne des racines individuelles à chaque enfant. Dans la famille, les enfants ne sont pas seulement traités en tant que personnes abstraites, mais en tant qu'individus aimés spécifiquement, auxquels il est porté un intérêt particulier, en vertu

de leur lieu concret avec les adultes qui représentent la génération précédente. C'est donc en grande partie leur famille qui les situe *singulièrement* à un moment socio-historique déterminé <sup>360</sup>. C'est ce à quoi semble penser Rawls, lorsqu'il dit que chaque personne dans la position originale doit être concernée par le bien être de *certain*s individus de la génération suivante : ce n'est pas la communauté politique au complet qui s'occupe des enfants de tous <sup>361</sup>.

Bien évidemment, répartir les enfants d'une génération entre différentes familles a pour effet qu'ils reçoivent des ressources différentes, en fonction du type de famille. Par ailleurs, les traditions, histoires, valeurs, transmises au sein de chaque famille portent généralement leur poids de préjugés sexistes, qui légitiment la répartition inégale du pouvoir, des ressources, entre les sexes <sup>362</sup>.

<sup>360</sup> Ceci semble reprendre une affirmation partagée par Joshua Cohen, Sandel et Okin, à savoir que la famille constitue « une forme d'association » dont il est attendu « plus que de la justice » (« more than justice »). Je trouve toutefois cette formulation particulièrement peu heureuse. « Plus que » est en effet ambigu et peut suggérer 1. de la justice et quelque chose d'autre ; et 2. autre chose (meilleur) que la justice abstraite, et devant lui être substitué. Cohen comme Okin adoptent le premier point de vue ; Sandel, le second. C'est pour éviter la confusion entre les deux que je préfère éviter cette formulation, et m'en tenir à la constatation que la famille est une institution qui permet de traiter les personnes de façon *différente et complémentaire* à celle des procédures abstraites de l'état.

<sup>361</sup> Il est intéressant de noter ici une similarité entre la position de Rawls et celle de Thomas Nagel quant à l'application particularisée d'un principe général de justice (*agent-relativity*).

<sup>362</sup> Cette perspective très sociologique sur la famille comme lieu par excellence de transmission de goûts, normes et savoirs, et donc de reproduction des inégalités, tout comme de la capacité à les légitimer (Bourdieu est en France l'exemple de cette ligne de pensée) constitue une analyse qui a classiquement servi une conception égalitaire ; toutefois elle est aussi compatible avec la conception libertarienne opposée, comme le montre la position de Friedrich Hayek. En effet, pour Hayek, non seulement l'institution de l'héritage est responsable d'inégalités importantes, mais l'existence même de la famille entraîne des inégalités de ressources symboliques autant que matérielles (cf.

(La note continue sur la page suivante)

Ceci étant, ce que nous savons, pratiquement et théoriquement, des institutions impersonnelles et des effets négatifs de l'absence d'un traitement individualisé sur le développement des enfants, justifie ici l'application du *principe de différence* rawlsien. Conserver dans la structure de base de la société une forme d'institution familiale, définie comme l'espace d'autonomie des adultes pour définir ce qu'ils considèrent être la meilleure éducation pour les enfants dont ils ont la tutelle, entraîne une distribution inégale de ressources matérielles et symboliques entre les différentes familles, y compris en ce qui concerne la conception de soi donnée aux personnes des deux sexes, mais cette inégalité est à l'avantage des plus défavorisés. En effet, les enfants élevés sans recevoir le traitement individuel et le sens de continuité par rapport aux générations précédentes donnés par l'appartenance à une famille, à savoir les enfants élevés dans des institutions impersonnelles et étatiques (orphelinats ou autre) sont en termes généraux plus désavantagés en ce qui concerne leur développement que les enfants élevés au sein d'une famille. Pour cette raison, les inégalités tolérées entre différents types d'éducation familiale peuvent être considérées comme étant à l'avantage des plus défavorisés, et doivent donc être préférées à une égalité absolue, seule possible de par la disparition de la famille. Voilà l'affirmation de Van Parijs fondée.

Par conséquent, la conception de la sororité qui est ici présentée n'implique pas la dissolution de l'institution familiale, pour des raisons à la fois de justice (à savoir la non désirabilité de sa

(Suite de la note)

notamment *The Constitution of liberty*, pp. 89-91 et *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2. « The Mirage of Social Justice », pp. 9-10).

substitution, car les inégalités dont son maintien est responsable sont, par rapport aux conséquences de la généralisation de l'éducation dans des institutions impersonnelles, à l'avantage des plus défavorisés) et parce que ceci ne serait en tout état de cause applicable que de façon autoritaire, au mépris du désir d'une part considérable de la société de conserver une certaine conception de la famille. A ceci, ajoutons que si la possibilité n'existait plus d'avoir ses propres enfants (adoptés ou génétiques), et de leur donner une éducation en grande partie choisie de façon autonome, sans intervention de l'État, alors l'envie d'avoir des enfants diminuerait dramatiquement, car l'une des raisons les plus puissantes qui poussent à choisir d'en avoir est précisément la possibilité de se survivre, en ayant le sentiment de passer ses traditions, histoires de famille, croyances et ressources de toutes sortes à ses enfants. La généralisation de l'éducation dans des structures étatiques impersonnelles suscite donc la vision d'horreur d'une partie de la société autoritairement consacrée à avoir des enfants, ou de l'obligation à chacun d'avoir au moins un enfant, ensuite élevé par la collectivité. Une société bien ordonnée ne peut donc reposer sur la disparition de la famille.

Je considère donc ici, à l'égal du texte cité de Rawls, que la structure de base d'une société bien ordonnée inclut la famille, sous la forme qui en a été définie, que les enfants sont d'abord soumis à l'autorité légitime de leurs parents ou tuteurs, et que les institutions que comporte la structure de base doivent rendre la famille compatible avec des arrangements protégeant la *possibilité* pour chaque femme d'avoir effectivement accès à tous les biens premiers

auxquels les hommes ont accès — liberté et opportunités, revenus et richesse, ainsi que les bases du respect de soi, et dans la même proportion.

Dans cette dernière perspective, nous avons vu qu'il est nécessaire de redéfinir radicalement les modèles de famille à base naturelle qui continuent à être les nôtres. La famille a été redéfinie ici en tant que *groupement constitué par des adultes qui ont choisi d'élever des enfants, engendrés ou adoptés, ce pour quoi un espace est préservé par l'État, dans lequel les parents, ou tuteurs, trouvent une certaine autonomie pour donner ce qu'ils considèrent être la meilleure éducation à « leurs » enfants, dans la mesure où les nécessités de base et la santé de ces derniers ne sont pas menacées.* Cette définition permet une grande diversification des modèles de famille, sans pour autant avoir à imposer autoritairement aux personnes qui en ont une conception toute traditionnelle de la modifier. Si l'État cesse d'imposer de façon irréfléchie l'idéologie de la « famille naturelle » (père, mère et leurs enfants biologiques), un espace institutionnel s'en trouve ouvert pour la redéfinition de ce que c'est qu'être parents, et des rôles qui y sont attachés. La diversification des modèles de famille ainsi permise permet d'envisager le modèle « naturel » traditionnel de famille, avec sa hiérarchie des tâches et sa division du travail, comme l'un des différents choix possibles, en fonction de la conception de la vie bonne de chacun et, de façon plus générale, les couples monogames hétérosexuels comme l'un des modèles possibles de groupement pour élever des enfants. Les rôles stéréotypés attribués dans la famille — et de ce fait dans l'ensemble de la société — à femmes et

hommes s'en trouveront modifiés, car ils seront à la fois relativisés et exposés à comparaison avec d'autres alternatives.

La définition de la famille ici adoptée suppose de reconsidérer en profondeur la *conception légale du mariage et de la famille* : nous vivons en effet encore dans des états qui allient la définition donnée par Kant du contrat de mariage comme « liaison de deux personnes de sexe différent en vue de la possession réciproque,... de leurs propriétés sexuelles » à l'idée rousseauienne de la famille comme une institution naturelle (avec une certaine hiérarchie et structure naturelles). Or le respect de la dichotomie public/privé aux fins de tolérance des différents styles de vie et croyances exige la neutralité de l'État quant à la structure des groupements parentaux, que ce soient un homme et une femme avec les enfants qu'ils ont engendrés, un homme et une femme dont aucun n'a engendré l'enfant, deux femmes, deux hommes, etc., pour autant que la santé et les nécessités essentielles de l'enfant ne sont pas menacées. Ceci a pour conséquence qu'il faille également reconsidérer les *méthodes d'adoption*, pour éviter de dessiner un modèle encore plus stéréotypé de « couple normal », en tant que seul candidat à l'adoption d'enfants.

Si nous revenons maintenant sur le terrain spécifique de la sororité, l'un des avantages, et non des moins importants, de repousser ainsi les limites imposées à l'adoption, quant à l'âge des candidats comme pour le reste des conditions requises, serait que la nécessité dans laquelle se trouvent les femmes, très tôt dans leur vie, de décider si elles veulent ou non avoir des enfants, et donc d'effectuer des choix parfois dramatiques, en terme de carrière



professionnelle, par exemple, s'en trouverait modifiée. Je développerai cet aspect dans la conclusion de ce chapitre.

La position décrite de neutralité de l'État quant à la structure du groupement parental et à la répartition des rôles en son sein, par rapport au type de « bonne » famille, apporte une plus grande cohérence à un système donnant la priorité aux libertés individuelles (et, plus spécifiquement, dans un contexte rawlsien, au droit égal de chaque personne au système le plus étendu de libertés de base, égales pour tous, compatible avec le même système pour les autres : principe de liberté). Femmes et hommes y trouvent la garantie de leur liberté à choisir le meilleur modèle parental, compatible avec leurs principes, valeurs, croyances ; les seules limites sont celles posées par la protection des nécessités vitales de l'enfant. Dans ce contexte, l'adoption d'un rôle traditionnellement « féminin », ou de certaines de ses composantes (une version de la fémininité à la Gilligan, par exemple) peut apparaître comme le résultat d'un choix autonome, et non comme le produit d'une quelconque aliénation. L'aspect fondamental est donc la protection sur le plan légal et éducatif des procédures permettant aux femmes de réviser les choix effectués pour elles par leurs parents, leurs familles, leurs communautés, du savoir nécessaire à une telle révision, et de la conscience que pour inacceptable que la modification de ces choix soit, du point de vue des parents, des tuteurs, et de leur culture, leur(s) communauté(s), leur religion, elle est toujours acceptable du point de vue social, et de celui de la communauté politique. Ceci permet d'ôter un caractère « donneur de leçon », étroitement moralisant à la sororité : au lieu d'essayer de

convaincre les femmes de la « bonne » façon de vivre la fémininité, l'accent est mis sur la capacité à authentiquement la penser. Qu'une femme décide de consacrer sa vie, ses énergies, son savoir, à sa carrière professionnelle, à des tâches traditionnellement considérées « féminines », telles que l'éducation des enfants en bas âge, ou à une combinaison des deux, la légitimité de ses décisions est donnée par la *capacité à choisir autrement*. C'est dans ce contexte qu'il peut être parlé de *consentement authentique* : la capacité à opposer un refus, à manifester un désaccord et à mettre en œuvre les conséquences pratiques qui en découlent, suppose que le consentement soit moralement significatif, et qu'il ne puisse donc être décrit seulement en termes d'oppression, de domination ou de fausse conscience.

Notre terrain s'est toutefois déplacé, de celui de la famille à celui de l'éducation. Comment, sans être intolérant quant aux différentes conceptions culturelles, l'État peut-il en effet imposer aux parents une éducation où un espace suffisant soit protégé pour filles et garçons, dans lequel celles-ci, ceux-ci, puissent développer une certaine capacité critique et de désaccord, de façon à ce que la reproduction du mode de vie, des valeurs de leurs parents ne puisse jamais être le fait de la complète ignorance de la *possibilité morale comme pratique* d'en adopter d'autres ? C'est à cette question qu'est consacrée la section ci-après.

### *3. Considérations sur l'école comme espace public agnostique.*

Nous avons développé ci-dessus une notion de *consentement authentique* qui pose toutefois problème. Certains parents

désapprouvent radicalement les valeurs d'autonomie et d'individualité sur lesquelles repose cette notion de consentement authentique (et de capacité à formuler et mettre efficacement en œuvre son désaccord). Plus encore, d'autres parents pourraient y voir un danger pour leurs valeurs essentielles, pour leur culture, que des valeurs issue d'une pensée des Lumières arrogante et ethnocentrique tenteraient de marginaliser, de coloniser, d'effacer. Leur mouvement sera donc de protéger leurs enfants — parfois particulièrement leurs filles — des influences orientées, dans l'éducation, à leur donner une idée même élémentaire de concepts et valeurs telles que celle d'autonomie. Dans certains cas, toute tentative de rendre ces concepts accessibles à leurs enfants leur semblera constituer une agression culturelle grave, car elle sera vécue comme une remise en cause des valeurs essentielles à la survie même de leur mode de vie, de leur culture, de leur foi.

Nous voilà aux confins de la sphère d'autonomie accordée par l'État aux parents pour définir de façon autonome l'éducation qu'ils entendent donner à leurs enfants. Ces confins ou limites apparaissent là où un conflit est identifiable entre cette sphère d'autonomie et le développement de l'autonomie potentielle de leurs enfants. Par conséquent, nous nous trouvons dans le cadre du problème des limites qu'une idée de la société bien ordonnée qui entend respecter les exigences de tolérance des différentes conceptions du bien, souvent conflictuelles entre elles, devrait imposer à l'action de l'État. Celui-ci ne peut toutefois renoncer à garantir la justice des institutions (ces exigences de justice sont ici identifiées avec la garantie de la capacité d'autonomie pour les

enfants du sexe féminin ; donc de l'application du principe d'égalité, liberté, et du principe de différence, avec égale distribution d'opportunités et des bases du respect de soi en et par l'éducation).

Nous avons vu qu'il y a de bonnes raisons pour préserver un espace où les parents, ou groupements parentaux, puissent définir de façon autonome le type d'éducation qu'ils veulent que les enfants sous leur tutelle reçoivent. Dans certaines communautés, où les valeurs essentielles impliquent précisément le rejet de concepts tels qu'autonomie et choix individuel d'un projet de vie, cet espace pourrait être utilisé pour refermer étroitement le cercle autour des enfants, et les élever dans l'idée que le rejet même partiel de principes univoquement transmis par les parents constitue quelque chose de l'ordre de l'inacceptable, un péché de nature à marginaliser celui qui le commet, à le mettre au ban de la communauté, situation présentée comme équivalente à un bannissement de la société toute entière. La reproduction de ces principes par les membres de la génération suivante ne serait par conséquent pas le fait d'un consentement authentique, car elle viendrait de l'ignorance d'autres formes de vie, dont l'existence est légitime dans la société considérée dans son ensemble. En d'autres termes, la perpétuation de certaines pratiques viendrait de l'absence de conscience du fait qu'il est possible de cesser de croire aux principes de ses parents, de sa communauté, sans perdre sa propre place dans la société. Les principes et actions qui en découleraient ne pourraient donc être décrits comme le résultat d'un raisonnement autonome, mais de l'imposition hétéronome d'une certaine idée du bien.

La singulière destinée de l'être raisonnable kantien est qu'il doive *devenir* ce qu'il *est*, c'est-à-dire autonome. Sur le plan des institutions, il est donc nécessaire de protéger la capacité à exercer ce travail de la personne sur elle même qui forme la faculté de juger. « [I]l importe avant tout que les enfants apprennent à *penser* », dit Kant, qui recommande la méthode socratique, et qui rappelle par ailleurs que la liberté de chaque membre de la société en tant que personne suppose que « personne ne [puisse] me contraindre à être heureux à sa manière » <sup>363</sup>. Il faut donc que soit protégée la capacité à manifester un désaccord raisonnable, la capacité à sortir de certaines structures sociales, et des principes et valeurs qu'ils imposent, mais aussi il faut que l'éducation permette d'acquérir la conscience qu'une personne peut rejeter les valeurs de sa communauté d'origine, de sa famille, et rester un membre à part entière de la société.

Cette question a en partie été traitée dans les chapitres précédents ; elle dépasse le cadre de la sororité. Ceci étant, lorsqu'une communauté du type décrit a des vues très traditionnelles des rôles masculins et féminins, impliquant la soumission des femmes aux hommes, et que la reproduction de ces rôles est conçue comme nécessaire à la survie de la culture de cette communauté, nous nous retrouvons dans le domaine de l'égalité entre les sexes. Ce problème se pose de façon d'autant plus crue que l'accès à l'éducation a été permis en bien moins grande mesure aux

<sup>363</sup> Kant, Emmanuel. *Réflexions sur l'éducation*. Traduction, introduction et notes par A. Philonenko. Paris : Vrin, 1974, pp. 83 et 120, et *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point*, op. cit., p. 271.

filles qu'aux garçons. Dans ce cas, le « prix » du dissentiment est bien plus élevé pour ces dernières, car elles se voient privées non seulement de justifications idéologiques, mais aussi de ressources culturelles permettant leur réintégration dans le reste de la société. C'est pourquoi il ne semble pas suffisant, dans la perspective de l'égalité des sexes, de ne protéger que le droit à quitter le sein de la famille, de la communauté, culturellement et physiquement, à l'« âge de raison ». La possibilité légale d'abandonner les valeurs, et le sein même des groupements dans lesquels chaque personne a été élevée, doit être complétée par la capacité conceptuelle à concevoir cet abandon comme une option possible, et par les ressources culturelles nécessaires à ne pas affronter des difficultés insurmontables pour le mettre en œuvre.

Le raisonnement est ici très similaire à ce que nous avons vu John Rawls présenter comme étant la différence entre sa théorie et l'état-providence : l'assistance à posteriori aux perdants du système éducatif, en raison d'accidents, de malchance, de différences sociales ou de discrimination de sexe est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. Dans une société « bien ordonnée » du point de vue de l'égalité des sexes, les femmes comme les hommes doivent être mis en condition, à travers l'éducation, de gérer leurs propres affaires et de participer à la société dans des conditions d'égalité. Les systèmes existants d'égalité des chances doivent donc être maintenus, mais comme ils sont actuellement compatibles avec de grandes disparités de richesse et d'influence politique entre femmes et hommes, des disparités sous-tendues par une inégalité de ressources éducatives, l'accent doit être mis, de façon plus cohérente que jusqu'à présent,

sur la dispersion de ces ressources, dès la naissance, en les plaçant entre les mains des personnes des deux sexes, de la société toute entière, et non d'une petite minorité.

Rappelons que nous avons appuyé cette nécessité sur le problème de l'indépendance et du consentement légitime aux arrangements qui gouvernent la vie de chacun. Le problème du consentement est complexe. Il a appelé des développements sur son caractère implicite ou explicite, et sur les conditions qui doivent être réunies. Nous mentionnerons ici deux type essentiels de consentement inauthentiques, illégitimes, et donc déraisonnables (c'est-à-dire où la personne n'est pas traitée, ou est imparfaitement traitée comme être doué de la capacité d'agir raisonnablement et rationnellement). En premier lieu un consentement non sujet à modification, un consentement pour toujours, sans capacité de révision à un moment ultérieur ; mais surtout, et en second lieu, ce qu'Onora O'Neill a appelé la disparité des capacités pour consentir (*impaired capacities to consent*, qui peuvent également être, ajouterons nous, *impaired capacities to dissent*, disparité des capacités à dissenter). Le rôle de l'éducation est de donner à filles et garçons de tous contextes sociaux, quand elles/ils arrivent à l'âge de raison, la *capacité* à manifester leur consentement aux arrangements qui gouvernent leur vie privée et sociale, de façon raisonnable, révisable, légitime. Comme le souligne O'Neill, lorsque certaines personnes — dans le cas qui nous intéresse, les femmes — ne sont pas traitées comme des personnes, lorsque leur autonomie est violée et soumise à coercition, non seulement elles ne peuvent authentiquement apporter leur accord au mode de vie qu'elles

adoptent, mais elles ne peuvent véritablement partager les fins qui leur sont imposées, et ceci même s'il est probable qu'elles auraient choisi ces mêmes fins, dans un processus autonome de raisonnement <sup>364</sup>.

Nous partons ici d'une conception des personnes des deux sexes comme libres, égales et capables d'agir raisonnablement et rationnellement, donc d'une conception de l'autonomie et de la responsabilité qui implique que femmes et hommes aient entière personnalité civile pour ce qui est de leurs droits et devoirs, quant aux institutions de base de la société (les arrangements constitutionnels et institutionnels essentiels). Il est donc nécessaire que ces institutions comportent une éducation mettant, de par certains savoirs, authentiquement les personnes en mesure d'exercer cette pleine personnalité civile (qui, dans le contexte de la sororité kantienne suppose que, dans le domaine politique, la citoyenne libre obéisse aux lois qu'elle a elle-même établies). La notion d'autonomie, qui suppose la possibilité pour la volonté libre de se donner à elle-même la loi à laquelle elle se soumet, que la raison humaine ne soit pas soumise à une loi hétéronome, suppose que les personnes puissent guider leurs actions par leur entendement, qu'elles puissent se former un jugement raisonnable, par la réflexion individuelle et la délibération publique, sur la base de la connaissance.

---

<sup>364</sup> O'Neill, Onora. « between consenting adults. » *Constructions of reason, op. cit.*, p. 109.



Ceci étant, comme nous l'avons dit, l'imposition de donner, par l'éducation, à toutes et à tous les connaissances nécessaires à cette conception d'une entière personnalité civile, peut être perçue, sans autre intervention de l'État, comme une menace des valeurs essentielles, ou même de la survie de certaines communautés, et donc comme un acte d'intolérance.

Certaines communautés religieuses, par exemple, qui ont réussi à reproduire leurs modes de vie et leurs croyances contre la modernité et ses valeurs, se refusent à accepter toute tentative de donner à leurs enfants (parfois, seulement à leurs filles) une compréhension même élémentaire de leurs droits et libertés essentielles, et de ce que ceci implique quant à l'espace nécessairement disponible à chaque personne pour former ses propres jugements. Dans la philosophie politique, une conception de l'éducation orientée à donner malgré tout ce type d'éducation à leurs enfants a parfois été décrite comme l'imposition intolérante d'une certaine idée de la société bien ordonnée (celle qui donne la priorité aux droits fondamentaux) sur tout autre. De là part une critique maintenant bien connue du libéralisme politique. Celui-ci se présenterait comme la réflexion sur les seules conditions instrumentales de compatibilité de conceptions raisonnables « incommensurable » du bon et du bien (le fait du pluralisme raisonnable dans les sociétés contemporaines). Il y aurait cependant là une forme de sectarisme, car ces conditions (les droits et libertés fondamentales) seraient justement inséparables d'une certaine position idéologique et culturelle sur la société et le politique, comme telle aussi contestable que tout autre, et ne pouvant donc se

poser en arbitre de leurs conditions de compatibilité constitutionnelle et institutionnelle.

Cette tension entre les exigences de la justice distributive (ici, distribution des ressources culturelles, et des bases du respect de soi et du prestige qui en découlent) et celles de la tolérance des différentes conceptions du bon et du bien dans la société constitue l'un des aspects fondamentaux des travaux de John Rawls, particulièrement dans les articles des dix dernières années, où il a essayé d'éviter toute conception « métaphysique » de la personne (Jürgen Habermas a également développé une tentative similaire). Rawls écrit :

*« La réflexion pour la définition d'une base raisonnable, de nature à permettre un consensus [sur les institutions politiques], fondé sur notre conception de nous mêmes et notre relation à la société, remplace la volonté d'établir des vérités morales, déduites d'un ordre préalable et indépendant d'objets et de relations, naturelles ou divines, un ordre séparé et distinct de la façon dont nous concevons notre personne. ... Ce qui justifie une conception de la justice n'est pas le fait d'être vraie au regard d'un ordre qui nous précède et nous est donné, mais le fait d'être congruente avec nos conceptions les plus profondes de nous mêmes et de nos aspirations, et le fait de réaliser qu'il s'agit là de la doctrine la plus raisonnable pour nous, étant donné notre histoire et les traditions incorporées à notre vie publique. »*<sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> Rawls, John. « Kantian Constructivism in Moral Theory. Rational and Full Autonomy », *op. cit.*, p. 519, ma traduction : « The search for reasonable grounds for reaching agreement rooted in our conception of ourselves and in our relation to society replaces the search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves. ... What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realisation that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. »

Nous avons vu l'importance et la difficulté de cette position. Même limitée aux sociétés modernes constitutionnelles, comme le font les écrits récents de Rawls, elle pourrait sembler porter à privilégier les problèmes de tolérance d'autres doctrines morales sur une idée universelle de justice, ce que certains lisent comme une interprétation « communautarienne » par Rawls de sa propre *Théorie de la Justice*, ou même comme une dérive ethnocentrique, dans la mesure où la théorie de la justice ne s'appliquerait qu'à « nous ». En effet, même si Rawls applique l'adjectif « raisonnable » à toute doctrine exprimant de façon intelligible un ensemble de principes éthiques, cet adjectif doit aussi être compris, comme j'ai eu l'occasion de le signaler, comme impliquant une doctrine beaucoup plus limitée à la tradition des Lumières : l'idée que n'est raisonnable que l'ensemble de principes permettant une modification, une révision, à la lumière d'une délibération donnée par la raison.

Pour ce qui est de la question ici considérée — l'intervention de l'État dans l'éducation à apporter aux enfants des deux sexes, de façon que ceux-ci se voient assuré un minimum de connaissances les mettant véritablement et non seulement théoriquement en possession de certains droits et libertés (c'est-à-dire leur donnant une véritable capacité à les exercer, arrivés à l'âge adulte) — la difficulté de fonder philosophiquement sa position est reconnue par John Rawls dans un passage important de « The Priority of Right and Ideas of the Good » :

*Certaines sectes religieuses sont en opposition à la culture du monde moderne et souhaitent préserver leur vie commune de ses influences étrangères à la leur. Il y a donc un problème quant à l'éducation de leurs enfants, et aux conditions que l'État peut imposer à cet égard. Le libéralisme de Kant et Mill*

a conduit à des exigences institutionnelles conçues pour développer les valeurs d'autonomie et d'individualité en tant qu'idéaux devant gouverner la plupart, sinon tous les aspects de la vie. Le libéralisme politique a toutefois des buts différents et des exigences bien plus réduites. Il demande que l'éducation des enfants comprenne des aspects tels que la connaissance de leurs droits constitutionnels et civils, de façon à ce que, par exemple, ils sachent que la liberté de conscience existe dans leur société et que l'apostasie [le reniement de la foi religieuse] ne constitue pas un crime légal, ceci pour s'assurer que leur appartenance ininterrompue à une secte religieuse, arrivés à l'âge adulte, n'est pas simplement due à l'ignorance de leurs droits fondamentaux ou à la crainte de se voir punis de fautes inexistantes. Par ailleurs, leur éducation devrait également les préparer à être des membres pleinement co-opérant de la société et les mettre à même de subvenir à leurs propres besoins; elle devrait également encourager les vertus politiques, de manière qu'ils souhaitent honorer les termes équitables de coopération sociale, dans leurs relations avec le reste de la société. Ici il pourrait être objecté que de demander aux enfants de comprendre la conception politique [de leur société] de la sorte à l'effet, sinon l'intention, de les soumettre à une conception libérale d'ensemble [affectant tous les aspects de leur vie]. Une chose peut certes conduire à l'autre, ne serait-ce que parce qu'une fois que nous avons connaissance de l'une, nous pouvons de nous mêmes l'appliquer aux autres aspects. Il est évident que ceci peut effectivement advenir pour certains, et qu'il y a sans aucun doute une certaine ressemblance entre les valeurs du libéralisme politique et celles du libéralisme généralisé de Kant et Mill [en note, Rawls ajoute : « et celui de Raz dans *The Morality of Freedom* »]. Mais la seule façon de répondre à cette objection est d'établir soigneusement les différences importantes, tant pour la portée de leurs valeurs que pour leur application généralisée, entre le libéralisme seulement politique et une conception générale du libéralisme. Les conséquences inévitables de ceci quant à l'éducation des enfants peuvent devoir être acceptées, souvent en le regrettant. Une description complète du libéralisme politique lui même doit fournir une réponse suffisante à cette objection. <sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> Rawls, John. « The Priority of Right and Ideas of the Good ». *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 17, n. 4 (Fall 1988) : pp. 267-268 (repris avec de très petites modifications dans *Political liberalism*) : « [V]arious religious sects oppose the culture of the modern world and wish to lead their common life

(La note continue sur la page suivante)

L'objet du détour que nous effectuons ici est précisément de donner une première réponse à l'objection de non tolérance et d'imposition de valeurs culturelles contestables, sous couvert de simple définition de procédures politiques et de justice. La définition des exigences raisonnables *minima* quant à l'éducation des enfants semble le point de départ adéquat à ces fins. Ici le problème est de rendre le droit de tout enfant, fille comme garçon, à recevoir des ressources éducatives compatibles avec la tolérance des différentes conceptions de ce en quoi les « exigences raisonnables » d'une éducation bien conçue consistent.

Commençons toutefois par dire que la difficulté soulevée par Rawls vient en partie de ce qu'il n'applique pas entièrement

---

*(Suite de la note)*

apart from its foreign influences. A problem then arises about their children's education and the requirements the state can impose. The liberalism of Kant and Mill has led to requirements designed to foster the values of autonomy and individuality as ideals to govern much if not all of life. But political liberalism has a different aim and requires far less. It will ask that children's education include such things as knowledge of their constitutional and civic rights, so that, for example, they know that liberty of conscience exists in their society and that apostasy is not a legal crime, all this to ensure that their continued membership in a religious sect when they come of age is not based simply on ignorance of their basic rights or fear of punishment for offences that do not exist. Moreover, their education should also prepare them to be fully co-operating members of society and enable them to be self-supporting; it should also encourage the political virtues so that they want to honor the fair terms of social cooperation in their relations with the rest of society. Here it may be objected that requiring children to understand the political conception in these ways is in effect, though not in intention, to educate them to a comprehensive liberal conception. Doing the one may lead to the other, if only because once we know the one we may of our own accord go on to the other. It must be granted that this may indeed happen in the case of some. And certainly there is some resemblance between the values of political liberalism and the values of the comprehensive liberalism of Kant and Mill. But the only way this objection can be answered is to set out carefully the great differences in both scope and generality between political and comprehensive liberalism. The unavoidable consequences of reasonable requirements for children's education may have to be accepted, often with regret. A full account of political liberalism itself must provide a sufficient reply to the objection. »

l'importante distinction kantienne entre droit et vertu <sup>367</sup>, que nous avons ici déjà utilisée. Rappelons le, l'objet de la Doctrine du Droit est de définir les caractéristiques des droits tels qu'ils posent les *conditions de possibilité* pour la coexistence d'être humains libres, dont il n'est par contre pas présupposé, à ce stade, qu'ils soient *vertueux* (Rawls reprend seulement l'idée selon laquelle la *Théorie de la Justice* est nécessaire pour toute société humaine, car il ne s'agit jamais d'une démocratie de saints). La différence est importante : la Doctrine du Droit se limite à définir les conditions dans lesquelles des *contraintes* externes sont imposées de façon à rendre la coexistence possible, mais non les contraintes qui font que chaque être agisse selon les lois morales. C'est ce qui est posé dès l'introduction de la *Métaphysique des mœurs*, de par la distinction entre *légalité* et *moralité* : « On appelle *morales* [les] lois de la liberté, pour les distinguer des lois de la nature. Dans la mesure où elle ne portent que sur des actions purement extérieures et leur légalité, elles sont dites *juridiques* ; mais si de plus, elles (... les lois) exigent d'être elles-mêmes les principes de détermination des actions, alors elles sont *éthiques* et l'on dit ainsi que l'accord avec les lois juridiques est la *légalité* de l'action, tandis que l'accord avec les lois éthiques en est la *moralité*. » <sup>368</sup> Le projet rawlsien est explicitement orienté à définir les conditions de possibilité de la coexistence juste, dans une société caractérisée par le fait du

---

<sup>367</sup> Otfried Höffe (*op. cit.*, p. 66) affirme même que cette distinction n'est pas reprise dans la *Théorie de la Justice* : « Rawls ne reprend pas... la distinction évidente entre droit et vertu. Dans cette mesure, ses principes de justice sont visiblement des impératifs *catégoriques*, alors que leur caractère *juridique* d'impératifs catégoriques n'est pas aussi évident. »

<sup>368</sup> Kant, Emmanuel. *Métaphysique des Mœurs*, *op. cit.*, p. 458.

pluralisme des valeurs et des croyances, et non à une doctrine de la vertu. Ceci étant, ces conditions sont presque exclusivement définies en termes de compatibilité des mêmes droits et bénéfices pour tous, et presque rien n'est dit des *devoirs* et *contraintes* imposées à ces fins, un déséquilibre très perceptible dans les termes utilisés pour la rédaction des deux principes essentiels : droits égaux, libertés de base compatibles avec les mêmes libertés pour tous, et arrangement des inégalités économiques et sociales de sorte qu'elles soient au bénéfice des plus défavorisés <sup>369</sup>. Ceci situe par conséquent le projet rawlsien sur un terrain aux limites incertaines, apparemment limité à la Doctrine du Droit kantienne, mais sans une claire définition *imposée* à des êtres dont il faut bien penser qu'ils sont également vertueux, pour que les deux principes soient efficaces.

Si nous retournons maintenant au problème de l'éducation, la définition des *contraintes* imposées aux parents ou tuteurs, quels que soient leurs croyances et leur situation sociale, par un État où les institutions reposent sur une idée de la justice fondée sur la conception kantienne et rawlsienne de la personne doit être orientée à garantir :

- a. la connaissance efficace, par tous, des droits et devoirs de la communauté politique, pour garantir l'efficacité du principe d'égalité liberté ;

---

<sup>369</sup> Cf. O'Neill, Onora. « Constructivism in ethics. » *Constructions of Reason*, op. cit., p. 214.

- b. le développement des enfants en tant que personnes indépendantes, de sorte qu'il soit possible d'établir une distinction entre consentement authentique à un mode de vie, et consentement fruit de la coercition ;
- c. de plus, dans le cadre de la sororité, l'accent doit être mis sur la non « naturalisation » de la relation de domination des membres d'un sexe sur ceux de l'autre, et sur la garantie que soit distribué aussi également que possible entre les deux sexes le capital culturel et symbolique donné aux filles et aux garçons, particulièrement en ce qui concerne l'image qu'ils ont d'eux mêmes, leur auto-estime, mais aussi tout savoir dont la carence prive la personne qui ne le possède pas de certaines opportunités dans la société, ceci dans l'esprit du principe de différence.

Le rôle public de l'éducation est donc de compenser les inégalités de distribution de ressources de ce type dans les familles. Cette position, apparemment classiquement social-démocrate, est toutefois compliquée dès que l'on souhaite éviter, dans nos sociétés culturellement et éthiquement pluralistes, l'adoption de ce que Joshua Cohen a appelé une position « de rationalisme fondamentaliste »<sup>370</sup> et ce qui serait en France définie comme une conception jacobine de l'école. Car alors les contraintes imposées aux parents ou tuteurs pour l'éducation des enfants doivent être

---

<sup>370</sup> Cohen, Joshua. Cohen, Joshua. « Moral pluralism and political consensus. » In : *The Idea of Democracy*. (Hampton and Roemer eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 1993.



clairement définies et limitées, de façon à ne pas effectuer un glissement sur le terrain de la vertu, et à ce que l'action de l'État ne repose pas sur la confusion entre une certaine conception de la justice et la vérité absolue et universelle.

Telle est l'obsession qui donne tout son sens à la tentative rawlsienne : ne pas faire du libéralisme politique une nouvelle religion d'État. Seules certaines conditions raisonnables minima doivent être adoptées par l'État pour remplir les deux conditions énoncées ci-dessus. Ces conditions doivent permettre de préserver ce qui a été défini plus haut comme espace autonome pour parents, tuteurs, ou groupes parentaux pour définir, dans une mesure importante, l'éducation que doivent recevoir les enfants, y compris dans le domaine des valeurs. Cet espace autonome doit être garanti, en dehors des raisons déjà donnés, dans cette perspective de tolérance des différentes conceptions du bien et du bon.

Revenons maintenant à Rawls. Quelle est la liste établie pour ces conditions minima raisonnables ? Notre citation ne semblait pas les limiter si sévèrement. En effet, après avoir demandé la simple *connaissance* des droits et libertés fondamentales (notre condition *a.* ci-dessus), Rawls passe immédiatement à un contenu beaucoup plus substantiel de l'éducation, et demande que celle-ci prépare les enfants à être des membres pleinement co-opérants de la société, mais aussi qu'elle leur donne les ressources pour suffire à leurs propres nécessités (« self-supporting »). Est ainsi ajoutée une nouvelle orientation à l'éducation : pour former, dans la ligne kantienne, des citoyens actifs, des citoyennes actives, ceux-ci doivent recevoir les moyens de ne pas dépendre, pour entretenir leur

existence (nourriture et gîte) des dispositions d'un autre, et de le faire par leur activité propre, ce qui garantira leur personnalité civile.

Le contenu n'est donc plus de simple connaissance des droits mais de formation de la « capacité », terme que je reprends du vocabulaire économique, où il désigne la condition en vertu de laquelle les personnes n'ont pas seulement certains droits, mais aussi la capacité à les exercer (ici pas seulement les droits théoriques d'un citoyen, une citoyenne, mais la pleine capacité à être membre à part entière de la société — nos conditions *b.* et *c.*)<sup>371</sup>. A cette liste, Rawls ajoute même une conception morale, de vertu républicaine (ce qui me semble le porter plus loin qu'il ne le souhaite) : les « vertus politiques » devraient être encouragées dans l'éducation donnée à *tous*, de façon à ce que les enfants devenus citoyens « souhaitent honorer les termes équitables de coopération sociale

<sup>371</sup> Je réintègre donc, dans un contexte rawlsien, la notion d'égalité de *capabilités* que Martha Nussbaum oppose à Rawls (cf. « Justice for Women ! », *op. cit.*, p. 47). Nussbaum rejoint la critique d'Amartya Sen (« Equality of What », *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford : Blackwell, 1982) : Rawls établit une liste de biens premiers dont il n'est pas clair qu'elle permette aux personnes de choisir un mode de vie qui a de la valeur pour eux. Nussbaum oppose justement à Rawls l'idée de « capability » : « Si nous ne montrons pas en quoi les biens sur la liste de Rawls mettent les personnes en mesure de choisir des modes de vie qui ont une valeur pour elles, nous n'avons pas montré quelle est leur valeur ; en dehors de son rôle consistant à permettre aux personnes d'agir de différentes façons, l'argent n'est qu'un bout de papier. Mais si nous disons, au contraire, que les parties dans la position originale doivent identifier les "capabilités" pour pouvoir faire les choses qu'elles devraient pouvoir faire, et avoir pour but une égalité de "capabilité" plutôt qu'une égalité de ressources telles que le revenu ou la richesse, nous nous sommes déjà éloignés du libéralisme qui soutend la liste de Rawls. » (ma traduction). Ma propre lecture de Rawls, et les citations effectuées, tendent à montrer qu'il est parfaitement cohérent avec sa théorie et les intentions qui sont les siennes de parler d'égalité de « capabilité ». Nussbaum me semble interpréter trop étroitement le texte rawlsien, lorsqu'elle estime que c'est *seulement* l'égalité matérielle (revenus, richesse) qui est visée.

dans leurs relations avec le reste de la société » ; il me semble que cette condition peut-être remplie, sans parler de vertu républicaine, par une combinaison de *a.* et *b.*, ce qui nous permet de rester dans le domaine de la *Doctrine du Droit* : je ne me consacrerai donc pas dans ce qui suit à ce dernier point.

La connaissance active, efficace des droits et libertés fondamentales, une idée de leur propre personne en tant que membres co-opérant, membres à part entière de la société, et les conditions nécessaires à l'indépendance conceptuelle et matérielle (qui permet que les personnes soient auto-suffisantes, « self-supporting », symboliquement et matériellement), semblent constituer les ressources *minima* que les enfants de sexe féminin comme masculin devraient recevoir de l'éducation, pour être des citoyennes et citoyens actifs, pour avoir une pleine personnalité civile, leur permettant d'apporter un consentement authentique aux règles qui président à leur mode de vie.

Parler de « consentement authentique » ne signifie pas, faut-il le préciser, que ces règles et mode de vie soient choisis<sup>372</sup> dans l'univers de la raison pure ; le but de ce concept n'est pas de nier les déterminations de type social ou culturel qui pèsent sur les choix de vie effectués par chacun ; il ne s'agit pas non plus de donner pour but à l'éducation de les effacer (ce qui serait au demeurant impossible), mais seulement de fournir aux personnes les ressources conceptuelles en fonction desquelles elles *auraient pu* refuser

---

<sup>372</sup> La notion de « choix » est double ; elle est ici prise à la fois dans le sens de choix par les citoyens d'une Théorie du bien, et d'élection par chacun d'entre eux, dans un contexte de choix rationnel, d'un mode et de normes de vie.

certaines rôles, ou les concevoir différemment. L'idée de consentement authentique suppose la *possibilité*, mais non la *probabilité* du dissentement : c'est pourquoi ce concept ne ramène pas à une version fânée de la fausse conscience. Il n'y a pas un « vrai » ou « bon » rôle de la femme défini dans la sororité, dont la seule orientation est de garantir aux femmes des conditions d'égale liberté et d'auto-suffisance véritables dans la société.

Il semble que ces « conditions raisonnables », limitées mais essentielles, ne puissent être mises en œuvre qu'à travers une certaine idée de l'éducation scolaire, complémentaire de celle donnée par les parents, ceci tout en préservant la sphère familiale. Il est un minimum de ressources culturelles qui doivent être données à tous, garçons et filles, par une éducation donnée et reçue dans la sphère publique, qui soit protégée, financée et développée par l'État. Ceci n'a pas pour conséquence que les écoles privées ou confessionnelles choisies par les parents doivent disparaître, mais que l'État ait un droit de regard sur les contenus éducatifs minima qui doivent y être donnés (mathématiques, biologie, philosophie, etc.). L'important est que ces contenus éducatifs minima soient garantis pour tous, de façon à ce que l'apprentissage dès la petite enfance, dans certains contextes familiaux, de conceptions radicalement différentes de la personne féminine et masculine ne constitue pas une prédétermination absolue de la soumission des femmes aux hommes lorsque la génération maintenant scolarisée arrive à l'âge adulte.

Dans la perspective de la sororité, l'école est par conséquent conçue comme un espace où les savoirs et les connaissances pour

devenir des membres à part entière de la société, avec pleine personnalité civile, sont également partagées entre enfants du sexe féminin et masculin. Cet espace est non seulement public, il est aussi agnostique quant aux différentes conceptions du bon et du bien, ce qui permet aux futures/futurs citoyennes/citoyens actives/actifs de trouver la place et les ressources nécessaires pour mettre en œuvre leur droit de modifier, remettre en cause et rejeter les choix et conceptions de la vie bonne de leurs parents, les croyances de leurs communautés, etc. L'école comme *espace agnostique d'usage public de la raison* <sup>373</sup> est donc à la fois le lieu protégé où celle-ci peut être développée et mise en œuvre, et d'apprentissage des capacités nécessaires à exprimer et appliquer ce que John Rawls appelle le *désaccord raisonnable*, entre personnes ayant développé un certain sens de la justice et des différentes conceptions du bien. Rawls écrit :

« Nous disons qu'un désaccord raisonnable est un désaccord entre des personnes raisonnables, à savoir entre des personnes qui ont réalisé leurs deux pouvoirs moraux [capacité d'un sens de la justice et capacité d'une conception du bon et du bien], en mesure suffisante pour être des citoyens libres et égaux dans un régime démocratique, et qui ont un désir stable d'être des membres coopérant à part entière à la société, tout au long de leur vie. Nous présupposons que ces personnes partagent une raison humaine commune, des pouvoirs de pensée et de jugement similaires, et une capacité

---

<sup>373</sup> L'adjectif agnostique est ici utilisé pour signifier que les institutions d'éducation doivent adopter une position de neutralité quant aux aspects appartenant au domaine de la foi. Agnosticisme ne veut donc dire ni laïcisme militant anti-clérical, ni scepticisme, car la protection de cet espace agnostique part de l'affirmation de la nécessité de l'usage public de la raison abstraite et d'une perspective de tolérance quant aux différentes conceptions du bien et de la vie bonne, qui ne peut être garantie que par cet agnosticisme des institutions.

à établir des déductions, à soupeser des preuves et à comparer des considérations rivales, etc. » <sup>374</sup>

Rawls ne précise pas comment les personnes deviennent de citoyens libres et égaux, lorsque le contexte familial est radicalement contraire à l'idée de désaccord raisonnable. La conception ici développée d'école comme espace public agnostique protège et définit ce lieu, afin de s'assurer que tous puissent développer les capacités nécessaires à cet effet, sans intervention ni remise en cause de la sphère familiale privée. Par conséquent, il y a intervention de pouvoirs publics pour s'assurer que tous reçoivent les moyens culturels de développer et de comparer des conceptions différentes du bien et de l'idée de justice (ce qui implique que les écoles, même privées, n'aient pas entière liberté pour définir le contenu de l'éducation donnée ; un minimum commun dénominateur est imposé).

Cette conception de l'éducation sera bien évidemment perçue par certains comme une menace injustifiée et donc inacceptable au pluralisme culturel. Une position alternative sur la sororité se contenterait de ne garantir que le « droit d'exit » à l'âge de raison, la capacité à quitter une communauté déterminée si et quand le

---

<sup>374</sup> Rawls, John. « The domain of the political and overlapping consensus » *New York University Law Review*. Vol. 64, n. 2 (May 1989), pp. 233-255, même traduction : « We say that reasonable disagreement is disagreement between reasonable persons, that is, between persons who have realised their two moral powers [capacity for a sense of justice and capacity for a conception of the good] to a degree sufficient to be free and equal citizens in a democratic regime, and who have an enduring desire to be fully cooperating members of society over a complete life. We assume such persons share a common human reason, similar powers of thought and judgement, a capacity to draw inferences and to weigh evidence and to balance competing considerations, and the like. »

femmes ont cessé de croire au caractère légitime de leur confinement à certaines tâches. La capacité légale à quitter le sein de la famille et de la communauté à l'âge de raison est importante, et doit également être protégée. L'approche ici donnée de la sororité met toutefois l'accent sur la nécessité complémentaire d'une *capacité conceptuelle* à le faire, et avec des *sacrifices équivalents* à ceux que les éléments masculins de la même génération doivent effectuer s'ils prennent la même décision (dire que chacune/chacun a sa place en tant que membre actif de la société n'est qu'un leurre si les savoirs et connaissances nécessaires à ces fins ne sont pas ou incomplètement donnés).

Les pouvoirs publics ont la responsabilité de ne pas abandonner les individus dans le cercle étroit refermé sur certaines femmes par les choix éducatifs de leurs parents. Ceci aurait en effet pour conséquence, dans certains cas, d'accepter que ces personnes soient élevées pour croire qu'elles sont naturellement inférieures aux hommes et/ou que leur nature les prédispose à servir les autres. Si le respect des différences culturelles obligeait à ne pas remettre en cause, peu ou prou, des croyances de la sorte, là où elles constituent un élément essentiel à la reproduction d'une certaine culture, d'un certain mode de vie, alors la croyance qu'une race est inférieure à une autre, et naturellement inclinée à la servir, devrait aussi être respectée, là où elle est essentielle à la reproduction d'une culture. La tolérance des différences ne semble pas devoir être à ce prix.

Il n'y a par ailleurs aucun lieu de croire que ce soit la survie d'une culture qui soit en jeu lorsqu'un de ses principes est remis en cause. Ceci entrerait en contradiction avec la façon dont les cultures

évoluent et se reproduisent. Toute culture est tissée d'une pluralité de références, de croyances, de principes moraux et de conceptions du sens de la vie de chacun ; dans toute culture vivante (c'est-à-dire où un nombre significatif de personnes se reconnaissent) certains, parfois la plupart de ces éléments se modifient au cours du temps, sans que la capacité à constituer l'un des pôles d'identité, de reconnaissance, des personnes qui y appartiennent soit perdue. La remise en cause que la notion d'égalité d'accès, pour filles et garçons, aux savoirs et connaissances abstraites nécessaires à l'usage public de la raison et du désaccord raisonnable pose, à quelque culture que ce soit, est nécessairement limitée. Une école véritablement conçue comme espace agnostique d'usage public de la raison n'effectue pas d'intrusion, par exemple, dans le domaine religieux. Si le savoir scientifique, la connaissance abstraite, ne peuvent être enseignés différemment aux filles et aux garçons, les croyances religieuses peuvent toutefois établir une différence entre eux. C'est l'égalité d'accès aux mathématiques, et non à la lecture de la Torah, que l'État garantit, car c'est la première égalité qui est fondamentale du point de vue de l'égalité citoyenneté, entre personnes capables de raison <sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> La distinction entre les connaissances appartenant au domaine de la foi religieuse et le reste des savoirs qui font l'objet de l'éducation publique peut sembler difficile à établir. Cette distinction peut toutefois être justifiée d'un point de vue théorique, ainsi que dans une perspective pragmatique. Sur le plan théorique, c'est la position d'agnosticisme des institutions éducatives définie ci-dessus qui est ici reprise, toujours dans un souci de tolérance. Par ailleurs, sur le plan pragmatique, il est établi une différence entre les ressources culturelles dont la possession ou l'absence élargissent ou limitent les choix de vie, tels que l'accès à certaines carrières professionnelles pour tous les citoyens et citoyennes adultes, d'une part, et de l'autre les savoirs applicables dans le seul domaine de la foi. Les structures éducatives se doivent de distribuer également entre garçons et filles les ressources du premier type ; par contre, si une certaine religion établit une différence entre hommes et femmes, c'est aux membres de la communauté de croyants et à eux seuls qu'il appartient d'accepter cet état de chose, de le modifier de l'intérieur (comme

*(La note continue sur la page suivante)*



L'école constitue un espace public agnostique quant aux différentes conceptions du bien, du bon, du juste, mais non hostile à la pratique d'une religion : il ne s'agit donc pas en cela de ressusciter l'ancien esprit militant du laïcisme contre l'école confessionnelle.

Concluons cette partie sur ce qui a déjà été signalé dans ce travail : les controverses dans la société sur les principes de justice, ici sur le rôle des femmes, décrites comme conflits entre traditions, renvoient en réalité à des *conflits partagés* <sup>376</sup> au sein d'une même société. Les identités qu'ils définissent constituent l'une des dimensions de l'ipséité complexe des individus dans les sociétés contemporaines. C'est pourquoi le « respect d'une tradition, d'une culture » largement stéréotypées pour pouvoir les décrire comme unitaires, ne semblent profiter qu'aux tactiques de simplification autoritaires (qui enjoignent de se comporter, par exemple, en « vrai » membre de telle ou telle religion, une catégorie définie par les personnes qui ont le pouvoir de fixer le discours, le comportement légitime à chaque moment, et dont le respect est surtout, par conséquent, un respect de leur pouvoir, par exemple sur les femmes de la communauté considérée). Protéger l'autonomie personnelle, d'une part de l'autoritarisme des structures de l'État, et

(Suite de la note)

l'ont fait certaines femmes qui ont réussi à faire admettre le principe des femmes prêtres ou rabbins, par exemple), ou de quitter la communauté de croyants, sans pour autant perdre leur place dans la société.

<sup>376</sup> Pour l'idée de *conflits partagés*, voir la fin de la troisième partie, ainsi que le paragraphe qui y est consacré ci-dessus dans la discussion des thèses de Carol Gilligan. Pour ne donner qu'un exemple, les discussions sur la façon adéquate de traiter les Musulmans dans les sociétés occidentales devraient commencer par la reconnaissance du fait que beaucoup des controverses renvoient aux *conflits partagés*, de chaque côté d'une ligne de démarcation formée par l'expérience de la colonisation, de l'émigration, en France par la guerre d'Algérie, au moins autant que par différentes façons de voir le monde, inhérentes à la culture musulmane et occidentale.

de l'autre, de la tyrannie familiale ou communautaire, constitue un difficile et fondamental point de réflexion philosophique et pratique pour la citoyenneté, auquel il n'est pas apporté de réponse par de faciles affirmations sur le respect des différences ni même, il est à craindre, en opposant l'oiseau fabuleux de la communauté, d'un monde vécu réenchanté, à la froideur de la rationalisation fonctionnelle.

#### *4. La perte de sens dans le travail.*

L'essentiel de notre démarche est maintenant accompli ; je n'y ajouterai que quelques remarques sur le problème du travail féminin, qui appellerait des développements spécifiques, et sur lequel je n'effectuerai donc que les observations directement liées à la ligne d'argumentation suivie jusqu'à présent.

Pour la compréhension des menaces à l'indépendance que la division du travail traditionnelle a entraîné pour les femmes, il est utile de partir de ce que Steven Lukes a appelé l'orientation « kantienne » du jeune Marx à l'égard de l'exploitation, et son souci « perfectionniste » des effets de l'aliénation<sup>377</sup>. Après Rousseau, après Kant et Hegel, en effet, Marx reconstruit le concept de travail comme processus dont le sens est que l'être humain objective sa raison dans un produit, où il se reconnaît ensuite. Dans le travail l'homme se forme et forme l'histoire. Dans cette tradition de pensée, le travail est à la fois l'origine de la pensée, et le moyen de

---

<sup>377</sup> Lukes, Steven. *Marxism and Morality*. London : Oxford University Press, 1985, p. 87.

son progrès ; dans le travail la raison devient historique, et l'homme œuvre de soi-même. C'est pourquoi, lorsque non seulement le produit du travail, mais la définition de son orientation, de son sens, par l'imagination préalable du produit, est arrachée à l'être humain, transformé en machine, l'être humain seulement comme moyen et non plus aussi comme fin, un double processus d'aliénation et de perte de soi intervient : « De même que dans la religion l'activité spontanée de l'imagination humaine [Phantasie ], du cerveau et du coeur humains, opère indépendamment de l'individu... de même l'activité du travailleur n'est pas son activité spontanée. Elle appartient à un autre ; elle est la perte de son être. » <sup>378</sup>

C'est cette *perte de son être* que subit la femme dont la vocation a été définie et « naturalisée » par d'autres, la société, sa communauté et/ou ses parents et compagnons. Son activité appartient alors à d'autres, non seulement dans son produit, mais dans la définition même de son sens. Dans la sphère du travail — compris au sens le plus large — le *consentement authentique* est fondamental, car telle est la sphère, avec l'éducation, où l'être humain se forme lui même. Rappelons-le, *consentement authentique* veut exclusivement dire qu'il aurait été *possible* de choisir autrement, d'avoir un projet de vie, et donc un travail, différents (*possible* et non *probable* : il ne s'agit pas de socialiser dans « le » bon sens, mais de garantir une capacité minimum à

<sup>378</sup> Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Dirk J. Struik ed. New York : International Publishers, 1964, p. 111. J'utilise provisoirement cette version anglaise, faute d'avoir le texte français à ma disposition.

élaborer des projets rationnels de vie, individuellement et collectivement).

Pour ne prendre que l'exemple le plus évident, consacrer sa vie aux travaux domestiques, sacrifier la recherche d'un travail qui ait peut être plus de sens, aux soins que d'autres demandent constitue l'un des choix de vie légitime, s'il a été *possible* de prendre une autre voie, *et* si ce choix est susceptible de révision (j'y reviens plus bas). L'idée qu'il est *une* seule forme de vie valable à développer, qui constitue la dimension perfectionniste de l'idée d'aliénation, est par conséquent ici re-formulée, pour dire que le travail ne devrait jamais être perte de son être, perte de son propre sens, et que la justice distributive devrait dans cette sphère s'appuyer sur une notion de *travail sensé*, c'est-à-dire qui ait un sens et qui permette son intégration dans un projet de vie rationnel, cette catégorie constituant l'une des bases essentielles de la personnalité civile des personnes.

Le *travail sensé* est ici considéré comme base du respect de soi-même, et donc comme bien premier à distribuer également (principe de différence). Répétons le, ce qui donne du sens au travail n'est pas son contenu, mais le fait qu'il y ait eu *consentement authentique* (c'est-à-dire qu'il n'ait pas été entièrement défini par d'autres comme une vocation innée, impossible à remettre en question); la notion de *travail* désigne donc ici *toute activité poursuivie au cours du temps, orientée à être auto-suffisant et/ou à contribuer en quelque manière que ce soit au bien être des autres*, ce qui comprend donc toute tâche de cette sorte effectuée dans la sphère domestique, et en général, dans les termes mêmes de Kant, « toute

technique, tout métier ou tout art ou science » dans les conditions de consentement authentique décrites <sup>379</sup>.

Ce consentement doit par ailleurs être révisable : un consentement pour toujours, un consentement non soumis à révision à un certain contrat, ici, par exemple, un confinement à jamais dans les tâches domestiques, n'est ni raisonnable, ni juste. Nous l'avons vu, la nécessité de révision vient de ce que les personnes ne peuvent, à un moment du temps, même imaginer ce que les futurs états de leur être seront. Ces futurs états de leur être auront la mémoire de leurs expériences passées, et resteront fidèles à des engagements pris auparavant : il y a continuité de la personne, une continuité sur laquelle se fonde la réflexion morale. Ceci étant, nous ne pouvons signer un contrat à vie, qui prédéterminerait étroitement les modifications de notre être. Le degré de solidarité que nous pouvons raisonnablement éprouver quant à des engagements préalables varie, même si nous sommes toujours capables de nous identifier comme nous mêmes, comme la

<sup>379</sup> Soulignons que la définition ici adoptée de la notion de travail a pour objet de ne pas distinguer entre les tâches payées, effectuées sur le marché du travail, et le travail domestique. C'est certainement l'un des paradoxes les plus frappants de la définition traditionnelle des caractéristiques « féminines » que la compatibilité qui y figure entre une interprétation de la nature féminine comme intrinsèquement sensible et fragile et l'idée d'une vocation innée pour les tâches domestiques les plus harassantes, monotones et routinières, des tâches non seulement capables de venir à bout de toute sensibilité mais même jamais définies comme véritable « travail » (et certes pas comme un travail spécialisé) — et donc non rémunérées comme telles. La rémunération est importante aussi bien en tant que fondement pratique de l'autonomie que comme reconnaissance légitime de la valeur du travail. Ceci étant, la rémunération des tâches domestiques (ou la remise à jour des programmes utopiques de Saint Simon et Enfantin consistant à la collectivisation d'une partie des tâches domestiques), dépasse le cadre de ce chapitre, et devrait faire l'objet d'un écrit séparé.

personne qui est passée par tous ces états de l'être, qui vont tous mourir avec elle <sup>380</sup>.

Lorsqu'en 1770, Condorcet connut Marguerite de Meulan, il vécut pour elle une passion malheureuse. Au plus profond de sa détresse, son angoisse se trouva redoublée en réalisant qu'il ne pouvait envisager sans horreur la fin du mal d'amour qu'il éprouvait, car son être présent amoureux ne vivrait plus (« [N]e ressemble-t-on pas aux gens qui, atteints d'une maladie incurable et douloureuse, craignent encore de mourir et semblent chérir leur souffrance ? » écrivit-il à une amie <sup>381</sup>.) Charles Swann passe par la même conscience de l'impossibilité de souhaiter la disparition de son être actuellement amoureux, et souffrant, pour Odette de Crécy. Lorsque, dans les premiers moments de l'amour, des hommes, des femmes surtout (le monde des sentiments est souvent décrit comme un monde féminin), prennent des engagements pour le reste de leur vie, le souhait exprimé de ne jamais les réviser ne peut être interprété que comme l'impossibilité d'imaginer — et, en tout état de cause, de désirer — la mort de leur être amoureux présent. La révisabilité même des clauses auxquelles il a été prononcé un engagement à vie est par conséquent nécessaire. Dans le domaine qui nous a occupé ici, toute personne qui a authentiquement consenti, à un moment de sa vie, à une limitation à la sphère

---

<sup>380</sup> Ce qui est ici écrit s'oppose particulièrement aux théories défendues par Derek Parfit sur l'identité (*Reasons and Persons*. Oxford : OUP, 1984).

<sup>381</sup> Lettre de Condorcet à Madame Suard, avril 1771, *Œuvres*, éd. de F. Arago et Mme O'Connor, Paris: F. Didot, 1847-1849, 12 volumes. Réédité en 1968 par F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, vol. IV, p. 57, cité in Badinter, Elisabeth et Badinter, Robert. *Condorcet. (1743-1794). Un intellectuel en politique*. Paris: Fayard, 1988, p. 86.

domestique, situation qui concerne de par le monde de nombreuses femmes, devrait recevoir non seulement les opportunités théoriques de révision de ce choix, à tout moment ultérieur du temps, mais les institutions et les structures éducatives devraient être conçues en tenant compte de la nécessité que cette révision prenne effet dans la pratique.

##### ***5. Courte considération sur les femmes, leur nature, et la gestation.***

La plupart des aspects touchant à l'éducation des enfants et au travail domestique qui ont une importance pour la conception de la sororité développée ici ont déjà été examinés. Je souhaite toutefois finir ce chapitre sur un rappel quant à l'aspect dont j'ai dit qu'il constituait la pierre angulaire de la nature de la domination féminine : l'existence, pour les individus du sexe féminin seulement, de la possibilité de grossesses et de porter des enfants, dualité biologique dont il est déduit toute sorte de stéréotypes quant à la nature de l'un et l'autre sexe.

Or l'un de ces stéréotypes projetés, répétés, jamais justifiés, consiste en l'idée, explicitement formulée ou implicitement appliquée, que les femmes sont plus « inclinées » à avoir des enfants et à s'en (pré)occuper. Telle est certainement la conclusion à laquelle arriverait une enquête sociologique reposant sur des questions posées à de jeunes femmes et hommes. Une seconde analyse montre toutefois que le résultat d'une telle enquête ne pourrait même pas être considéré sans plus comme preuve d'une différence d'inclination envers le fait d'avoir des enfants, même dans la société

actuelle, avec une socialisation différenciée à cet égard. Ni les hommes, ni les femmes ne renoncent aisément à cette perpétuation de soi, à cette forme d'immortalité, que les enfants représentent. Des enfants, et, pour beaucoup de parents, d'eux seuls, dépend, nous l'avons dit, la prolongation dans la génération suivante de l'identité des individus de la précédente, de leur culture, leurs croyances, leurs gestes, ... La conscience de ce fait est bien partagée : les hommes semblent accorder autant d'importance à cette survie de leur être dans leurs descendants que les femmes. Les aspects importants de la différence d'attitude à l'égard du souhait d'avoir des enfants doit donc être cherchée ailleurs.

Une dimension de cette explication se trouve précisément dans la différence biologique entre les deux sexes, en ce qui concerne l'âge auquel hommes et femmes *peuvent* avoir un enfant. Toute jeune femme sait que l'usage qu'elle peut faire de son propre corps est loin d'être illimité — en tout état de cause guère après quarante ans. Or comme l'absence de décision à ce sujet équivaut à une décision négative, les femmes doivent se décider en un sens ou l'autre, dans une période qui est beaucoup plus courte que pour les hommes, et qui coïncide avec les investissements les plus pressants en termes de choix de vie et de carrière. Si la réponse qu'elles apportent est négative, si elles décident de ne pas sacrifier une partie de leurs énergies, de leur temps, de leurs capacités, à porter des enfants et les élever, leur possibilité de révision de leur choix seront pratiquement nulles, d'autant que les normes appliquées à l'adoption — forme alternative de parenté — sont un peu partout structurées sur le modèle de la famille « naturelle ». Une femme pleinement active de



## **SOMMAIRE**



## SOMMAIRE

---

REMERCIEMENTS	iii
INTRODUCTION	5
PREMIÈRE PARTIE.	
LA FRATERNITÉ : UN CONCEPT ESSENTIELLEMENT INCONTESTÉ OU UN CONCEPT POLITIQUE À PART ENTIÈRE ?	13
I - Concepts et contextes. Pour la philosophie politique.	15
1. Contexte et sens	15
2. Philosophie politique et quête du sens.	28
3. Un problème, la citoyenneté. Une époque, la Révolution française comme <i>Sattelzeit</i> et crise épistémologique	55
II - La métaphore fraternelle. Du concept essentiellement incontesté aux sens contestés de la fraternité politique	67
1. La notion de concept essentiellement incontesté.	71
2. Eludation et dénégarion du politique dans la fraternité essentiellement incontestée.	82
3. Première solution à l'aporie. La fraternité comme métaphore vive.	94
4. Seconde voie de solution à l'aporie. La fraternité, concept politique normatif.	108
• La spécificité de l'idée de fraternité.	112
• Identité et partage dans la fraternité- contractualiste.	121
5. Conclusion provisoire. Les sens contestés de la fraternité citoyenne. Fraternité-critique et fraternité-vertu face à la fraternité- contractualiste.	132
• Fraternité-critique. L'invraisemblable obéissance, l'illégitime domination.	135

- Fraternité-vertu. Esprit civique et religion civile. 142

DEUXIÈME PARTIE.

LA NOUVELLE CONCEPTUELLE INDUITE PAR LES USAGES HISTORIQUES. 153

L'édifice immense du souvenir 155

I - Le changement. les frères face à de nouveaux horizons linguistiques. 159

1. Néologismes et langue légitime. 159

2. Des anciens aux nouveaux faux-frères. 166

II - La durée. les futurs passés des frères. 172

1. Les racines anciennes de la fraternité. Des frères de clan à la fraternité-altérité religieuse. 174

2. Sources de la fraternité-critique. 181

3. Les modèles de la fraternité-vertu. Fraternité patriotique, fraternité d'armes, fraternisation urbaine. 189

- Du modèle organique à la fraternité patriotique. 189

- Fraternité d'armes. 197

- La fraternisation comme ritualisation de la liberté. 204

4. Quelques sources de la fraternité-contractualiste. 210

- Les procédures d'une société juste. 211

- Les acteurs de la fraternité. 215

- L'idée de société en travail. 217

TROISIÈME PARTIE.

LA FRATERNITÉ CONTRACTUALISTE ET SES RIVALES 223

Le double mouvement de l'homme 225

1.	Note sur la fraternité dans le prisme du débat anglo-américain entre libéraux et communautariens. Un exemple.	230
2.	Éléments de réponse de la fraternité-contractualiste à ses rivales.	240
	• Une coexistence sans contrainte est-elle possible ?	240
	• La société, la culture ou la tradition ont-elles une priorité épistémologique et politique sur l'individu ?	248
3.	Deux précisions conceptuelles.	256
	• L'anthropologie politique conflictuelle-consensuelle : l'insociable sociabilité	257
	• Conflit et pluralisme.	258
4.	Conclusion transitoire.	260

#### QUATRIÈME PARTIE.

EXERCICE DE RAISONNEMENT PRATIQUE SUR LA SORORITÉ. POUR UN FÉMINISME À RACINE KANTIENNE.	263
--	-----

La sororité-contractualiste. Introduction.	265
--	-----

I - Spécificité de la sororité. Ses difficultés théoriques.	278
---	-----

II - Un contrat au féminin ? Les objections.	298
--	-----

1. Les sœurs dans le gynécée éthique. Contre misogynie, misologie.	300
--	-----

2. Les sœurs dans les limbes de l'autonomie individuelle.	314
---	-----

• Citoyenneté active et passive.	320
----------------------------------	-----

• Kant, le mariage et les femmes.	333
-----------------------------------	-----

III - Lorsque les frères sont des chefs de famille.	338
---	-----

1. Sororité de racine kantienne ou rawlsienne ? Différences avec le féminisme rawlsien de Susan Okin.	342
---	-----

2.	Pour une redéfinition radicale des chefs de famille.	354
3.	Considérations sur l'école comme espace public agnostique.	373
4.	La perte de sens dans le travail.	396
5.	Courte considération sur les femmes, leur nature, et la gestation.	401
 <i>CONCLUSION</i>		405
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>		413
<i>SOMMAIRE</i>		433

cinquante ans n'aurait guère de chances d'être considérée comme candidate. La conscience de l'existence d'un choix obligatoire et, qui plus est, sans révision possible, ne peut que tenir de la place dans les pensées et préoccupations des femmes, à un âge où les individus masculins de la même génération peuvent consacrer toute leur activité intellectuelle, tous leurs efforts, à l'étude, à des investissements professionnels, et repousser dans un avenir où ceci semblera plus rationnel d'envisager d'élever des enfants.

La nature, ici, crée effectivement une claire distinction entre hommes et femmes, distinction qui ne peut toutefois être interprétée en termes d'inclination féminine naturellement plus intense envers la perpétuation de soi que représente le fait d'avoir des enfants. La différence tangible en nature oblige à renforcer la réflexion rationnelle abstraite sur le rôle des institutions de façon à ce que chaque personne, du sexe féminin comme masculin, soit traitée en être moral libre et égal. Du point de vue pratique, des institutions répondant aux principes de sororité comme de fraternité doivent permettre aux femmes de choisir, dans la mesure où religion et croyances le leur permettent, le moment où elles souhaitent avoir des enfants ; elles doivent leur donner la possibilité de ne pas avoir à décider, et surtout pas à décider sans révision possible de l'option prise, entre le fait d'avoir des enfants et tout autre projet de vie ayant un sens (tout autre *travail sensé*). Les institutions ne peuvent en effet abandonner un grand nombre de personnes devant la seule possibilité de donner un sens à leur vie à *travers* leurs enfants, qui sont ainsi, en quelque sorte, traités comme moyen, et dont l'autonomie, la revendication de leur droit à être

traités comme personnes libres et égales, se verra également de ce fait menacée.

Nous laissons là la réflexion, au seuil d'un domaine immense et encore très insuffisamment exploré. Congés de paternité comme de maternité ; droit égal, pour hommes et femmes tuteurs d'enfants en bas âge, à demander à bénéficier d'un travail à mi-temps, quel que soit le niveau de responsabilité professionnelle ; modification de la conception légale de la famille et de l'adoption, de façon à ce que les femmes puissent envisager de ne pas avoir d'enfants dans les limites d'âge biologiques pour le faire, et d'en adopter à un autre moment de leur vie, obligations aux entreprises de créer des structures de travail permettant une compatibilité réelle entre tâches familiales et carrière professionnelle, ... Dans ce domaine, pour reprendre l'expression de Will Kymlicka, il est véritablement « trop tôt pour dire » ce que la citoyenneté attentive à la sororité demande : le développement des institutions va aussi loin que ne vont notre savoir et notre imagination. La tâche la plus urgente, dans une perspective de sororité est donc de développer savoirs, imagination et réflexions de façon à élaborer à la fois de solides fondements philosophiques et de nouveaux horizons de requêtes pour de nouvelles pratiques institutionnelles et sociales.



## CONCLUSION



Apporter une conclusion à un travail de plusieurs années constitue une tâche difficile, non exempte de mélancolie, entre autres parce qu'elle semble devoir mettre fin à un long périple, tout comme au rapport à un sujet de réflexion. Avant d'écrire la dernière page, la tentation est grande de revenir sur ses pas, de reprendre certains points du parcours, mais surtout et avant tout d'essayer de mieux convaincre. Or peut-être l'effort de persuasion est-il mieux servi en résumant les intentions essentielles qui ont mis en mouvement l'écriture, et l'ont animée tout au long.

Plus qu'une conclusion reprenant chacun des arguments développés, donc, je voudrais seulement rappeler, de l'exposé que j'ai consacré à l'idée de fraternité comme notion de justice sociale et politique ou, pour le dire autrement, comme concept d'appréhension de la nécessité que la communauté politique

garantisse à toutes les sœurs, à tous les frères, et à chacune et chacun d'entre eux les conditions de possibilité d'une vie ayant un sens, certains éléments qui me semblent essentiels.

Le premier mouvement de cette thèse est né d'une interrogation, devant l'usage de la notion de fraternité dans des contextes politiques au sens large, usages qui semblaient tous accorder une grande importance au terme en tant que concept normatif, sans qu'il fût possible d'en discerner le sens précis, autrement que comme un mot-étendard commandant l'adhésion.

Mon premier effort a donc été d'interroger le mot. Ceci m'a mené non seulement à déceler des usages aporétiques, à cerner le « leurre » dans le terme, mais aussi à montrer comment la structure particulière du mot, avec une analogie complexe à la famille, mais aussi aux organisations fraternelles, religieuses ou de travail particulièrement, alimentait la réflexion sur le politique par un jeu de références qui permettait de penser les conditions dans lesquelles chaque personne prenait part aux institutions, et recevait une part des ressources lui permettant de mener une vie ayant pour elle un sens. Dans ce contexte, une société plus fraternelle a été définie comme une société dont les institutions reposent sur des principes qui permettent le mieux à chaque personne de s'y reconnaître, tant du point de vue des valeurs essentielles qu'elles affirment, que du partage de tout type de biens essentiels que ces institutions déterminent.

Face à cette conception de l'idée de fraternité, que j'ai placée sous le terme de fraternité-contractualiste, et qui consiste

essentiellement à se demander *quels principes de justice* à la fois favorables et contraignants constitueraient une relation fraternelle, j'ai montré que se dressaient deux conceptions rivales. La première d'entre elles, à laquelle a été appliqué le terme de fraternité-critique, projette comme idéal de justice une communauté de *coexistence sans contrainte* de libres frères (et, parfois, de libres sœurs). Quant à la seconde, elle reporte son attention sur les structures permettant d'obtenir que les frères pensent et agissent comme tels, sur les *processus d'intériorisation des vertus* qui font d'eux de « bons » frères (ou de « vraies » sœurs).

Je me suis ensuite tournée vers le souvenir que les syllabes du mot fraternité me semblaient porter, afin de montrer comment les trois conceptions reconstruites sur un plan abstrait avaient des racines anciennes, mais aussi comment la période charnière constituée par le dix-huitième siècle et plus particulièrement la Révolution française, époque d'effervescence sémantique provoquée par la crise épistémologique induite par l'absence de réponses rationnelles satisfaisantes aux nouveaux problèmes de conception de la communauté politique, avait recomposé au moyen du terme ancien de *fraternité*, de nouvelles solidarités, plus abstraites, dans le langage des communautés fraternelles concrètes d'« Ancien Régime ».

Une fois donné une épaisseur à la fois historique et analytique au terme de *fraternité*, et aux différentes conceptions qu'il comporte, il restait à montrer en quoi la fraternité-contractualiste de racine kantienne vers laquelle j'incline constituait la version la plus robuste, capable d'apporter une réponse suffisante à ses rivales.

Toutefois cette réponse n'aurait pas été complète, sans analyser dans tous ses détails une critique qui reproche à la fraternité-contractualiste d'effectuer une élaboration de principes abstraits de justice qui ne s'appliqueraient qu'aux frères, et ignorerait, dédaignerait ou pire légitimerait la domination à laquelle sont ce pendant soumises les sœurs. En raison de la radicalité mais aussi de l'importance de cette critique, il a été consacré une bonne partie de ce travail à montrer les interrogations que doit se proposer la sororité-contractualiste et à y proposer des réponses, tout en essayant de signaler quelles étaient les voies amenant cette importante critique à se fourvoyer.

Pour finir, disons qu'en ce qui concerne la justice politique visée dans la présente analyse, l'idée d'une fraternité, d'une sororité de racine kantienne que j'ai développée reposent essentiellement sur les hypothèses suivantes, que j'ai essayé de fonder :

1. En ce qui concerne l'idée de fraternité, j'ai essentiellement voulu montrer que la raison abstraite constitue une forme *concrète* de conceptualisation des possibilités de relations justes entre les membres de la société. Dans une société caractérisée par le fait du pluralisme d'identités (y compris sexuelles), de perspectives éthiques, de religion, d'appartenance nationale et régionale, le terme de *justice*, et les raisonnements abstraits menant à son élaboration, sont plus et non point moins importants et nécessaires que dans une société moins complexe du point de vue fonctionnel, culturel et éthique.

2. Pour ce qui est de la sororité, et dans le même esprit, j'ai essayé de montrer que la nature *spécifique* de la domination à laquelle les femmes sont soumises est étroitement liée au fait de la grossesse, de porter les enfants, et à l'écrasant poids de préjugés et de stéréotypes liés à ce fait. J'ai ainsi été amenée à dire comment la dualité biologique est rendue fondatrice de la distinction entre une « nature » masculine et féminine, de façon à neutraliser tout rôle de la raison. Or, de nouveau, ce contexte oblige à renforcer le rôle et le contenu de la raison universelle, pour fonder la définition et la défense d'une véritable autonomie, reposant sur l'idée que chaque personne est un être moral libre et égal, et doit être traité en tant que tel.

Ces deux prémisses amènent à reconnaître l'existence d'une tension entre justice et tolérance, une tension qui se résume mieux dans les deux questions suivantes :

1. *Qui est sujet de droit ?*
2. *Qui doit être traité comme fin ?*

J'ai donc voulu montrer que si c'est la communauté, quelle qu'en soit la définition donnée, qui est le sujet de justice, alors tous les individus, mais plus particulièrement les femmes, sont laissés sans protection. L'idée de citoyenneté, si essentielle pour Locke, Rousseau, Kant et Rawls ; la reconnaissance concrète d'une autonomie morale à chaque personne, en tant qu'être humain libre et égal, exercent une contrainte critique et de fait à la fois sur le

pouvoir des institutions étatiques et sur celui de toute communauté, afin de limiter le contrôle que celles-ci peuvent imposer au libre choix d'horizons de vie des enfants et des adultes, hommes ou femmes, qui en sont membres.

Un exemple peut en être donné par la demande d'institutionnalisation de l'interdiction d'établir dans les structures éducatives une distinction d'ordre métaphysique entre les personnes, que ce soit sur la base du sexe, de la couleur, la religion, l'appartenance culturelle ou nationale ; l'éducation en tant qu'*espace public éducatif agnostique* a donc reçu ici une attention prépondérante, car elle est la garantie que la personne soit sujet de droit et soit traitée comme fin, et jamais seulement comme moyen à la survie ou la création d'une culture, ou d'une utopie.

Si la fraternité et la sororité doivent avoir des racines kantiennes, c'est donc parce que l'éthique kantienne les situe dans une perspective qui ne renonce ni à ses origines dans la tradition des Lumières de raison et de justice, ni à en appliquer concrètement les principes de par la réforme des institutions qui fondent la citoyenneté. Peut-être Kant écrirait-il aujourd'hui que l'éthique sans la sociologie est aveugle, et qu'une philosophie non politique est vide de sens.



## **BIBLIOGRAPHIE**



## SOURCES CITÉES

---

- Abbot, Philip : « The tyranny of fraternity in Mc Williams' America ». *Political Theory*. Vol. 2, n. 3 (1974), pp. 305-329.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso, 1983.
- André, Jacques — « L'assemblée des frères. Aux commencements de la Révolution française, considérations psychanalytiques » *Psychanalyse à l'université*. (oct. 88), pp. 171-186.
- Antoine, Gérald. *Liberté, égalité, fraternité, ou les fluctuations d'une devise*. Paris, Unesco, 1981.
- Arneson, Richard J. « Commodification and commercial surrogacy. » *Philosophy and Public Affairs*. vol. 21.n. 2 (Spring 92): pp. 132-164.
- Aubert, R. (sous la direction de). *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. Paris : Letouzey et Ané, 1977.
- Aulard, (publié par). *La Société des Jacobins. Recueil de documents*. Paris, vol. I-IV.
- Aulard, Alfonse. « La devise " Liberté, égalité, fraternité ". » In : *Etudes et leçons sur la Révolution française*. Paris : Alcan, 1904, tome 6, pp. 1-31.
- Aulard, Alfonse. *Histoire politique de la Révolution française, 1789-1804*. Paris : Colin, 1901.
- Auroux, Sylvain. *La sémiotique des Encyclopédistes*. Paris : Payot, 1979.
- Auwz, L. von. *Angelo Clareno et les spirituels franciscains*. Lausanne, 1952.
- Azouvi, François et Borel, Dominique. *De Königsberg à Paris : la réception de Kant en France (1778-1804)*. Paris : Vrin, 1991.
- Badinter, Elisabeth et Badinter, Robert. *Condorcet (1743-1794). Un intellectuel en politique*. Paris : Fayard, 1988.
- Ball, Terence. *Transforming Political Discourse. Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford : Basil Blackwell, 1988.
- Ball, Terence - Farr, James et Russell L., Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Barrère-Maurisson, Marie-Agnès. *La division familiale du travail, la vie en double*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- Barros, Carlos. *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*. Madrid : Siglo XXI, 1990 (première édition en galicien, 1988).

- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur. Tome second. A Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht : chez P. Brunel, Samuel Luchtmans, P. Gosse et alii, libraires, 1760.
- Benhabib, Sheyla. « The Generalised and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist theory. » In : *Feminism as Critique*. Benhabib et Cornell (eds.) Minneapolis Minnesota : University of Minnesota Press, 1987.
- Benveniste, Emile : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Minuit, 1959.
- Berlin, Isaiah. *The crooked timber of humanity : chapters on the history of ideas*. London : Murray, 1990.
- Bestor, Arthur T. Jr. « The Evolution of the Socialist Vocabulary. » *Journal of the History of Ideas*. Vol. IX. n. 3 (Juin 1948) : pp. 259-302.
- Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschlich Würde*. Frankfort : Surkhamp, 1961.
- Borgetto, Michel. « Métaphore de la famille et idéologies », in Carbonnier, Jean (ed.). *Le droit non civil de la famille*, Paris.
- Bourdieu, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit, 1979.
- Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Minuit, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 1982.
- Bourgeois, Bernard. « Kant en France », *Philosophie Politique*, n. 2 (juin 1992), pp. 35-38.
- Bourgeois, Léon. *La solidarité*. Paris : A. Colin, 1912.
- Bregues, J. « Linguistique maçonnique au 18<sup>e</sup> siècle. » *Annales Historiques de la Révolution française*, n. 215 (1974).
- Brunner, Otto, Conze, Werner et Koselleck, Reinhard (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Ernst Klett, 1972 — (dernier volume non encore publié).
- Brurot, Ferdinand. *Histoire de la Langue française des origines à nos jours*. Tome IX : *La Révolution et l'Empire*. Paris : Armand Colin, 1967.
- Carlyle (R.W.) et Carlyle (A.J.). *The Political Theory of the 13th Century*. Edimbourg et Londres : Blackwood, 1950.
- Collingwood, R. G. *An Autobiography*. Hong Kong : Clarendon Press, 1978 (avec une introduction de Stephen Toulmin. Première publication, Oxford University Press, 1939).
- Clastres, Pierre. *La société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique*. Paris : Minuit, 1975.

- Clawson, Mary Ann. « Early modern fraternalism and the patriarchal family. » *Feminist Studies*. Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 368-391.
- Clawson, Mary Ann. *Constructing brotherhood. Class, gender and fraternalism*. Princeton NJ : Princeton UP, 1989.
- Cochin, Auguste. *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne*. Paris : Plon, 1925.
- Cohen, Joshua. « Okin on Justice, Gender, and the Family. » *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 22. n. 2 (June 1992) : pp. 263-286.
- Cohen, Joshua « Moral pluralism and political consensus. » In : *The idea of democracy*. Copp, David et Hampton, Jean (eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Collectif. *Autour de Féraud. La lexicographie en France de 1762 à 1835*, Paris : ENS de jeunes filles, 1986.
- Collingwood, R. G. *An Autobiography*. Hong Kong : Clarendon Press, 1978 (with an introduction by Stephen Toulmin). Première publication : Oxford University Press, 1939.
- Condorcet (Marquis de) *Œuvres*. Éd. de F. Arago et Mme O'Connor, Paris: F. Didot, 1847-1849, 12 volumes. Réédité en 1968 par F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Condorcet, marquis de. « Lettres d'un bourgeois de New Hawen à un citoyen de Virginie. » In : *Oeuvres*. F. Arago et Mme O'Connor (eds.) Paris : F. Didot, 1847-1849, 12 volumes. Réédité en 1968 par F. Frommann Verlage, Stuttgart-Bad Cannstatt pp. 3 - 93.
- Condorcet. « Sur l'admission des femmes au droit de cité. » *Journal de la Société de 1789*. (3 juillet 1790).
- Connolly, William E. *The terms of political discourse*. Oxford : Martin Robertson, 1974.

- Constant d'Orville A. G. *Dictionnaire Universel, Historique et Critique des Moeurs, Loix, Usages & Coutumes Civiles, Militaires & Religieuses & Superstitieuses, tant anciennes que modernes, des Peuples des quatre Parties du Monde*, Par une Société des Gens de Lettres : Contenant Ce qu'il est important de connaître dans l'Histoire des Peuples ; leur Culte, leurs Dieux, leurs demi-Dieux & leurs Héros; leurs Prêtres, leurs Sacrifices, leurs Superstitions, leurs Ordres Religieux, & généralement tout ce qui peut éclaircir les Dogmes & la croyance des Chinois, des Japonois, des Simois, des Indiens, des Tartares, des Mexicains, des Péruviens, & des différens Peuples de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique & de l'Amérique : Les principes Lois des Nations, les Tribunaux de Justice, leurs Droits & leurs Prérogatives, leurs Officiers Militaires & de Police ; & enfin tout ce qui peut donner des idées justes & exactes du génie & du caractère des chaque peuple, &c. &c. &c. ed. A Paris : Chez J. P. Costard, Libraire, rue Saint-Jean de Beauvais, 1772.
- Darton, Robert. « What Was Revolutionary about the French Revolution? » *The New York Review of Books*. 19 janvier 1989, pp. 3-10.
- David, Marcel. *Fraternité et Révolution française*. Paris : Aubier, 1987.
- David, Marcel. *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*. Paris : Aubier, 1992.
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Larousse, 1973.
- Díaz, Carlos. « La moral del apoyo mútuo anarquista ». *Pensamiento. Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la compañía de Jesus en España*. vol. 28 (1972), pp. 347-361.
- Dictionnaire de la constitution et du Gouvernement français*. Paris, chez Guillaume junior, imprimeur, rue de Savoie, n° 17, près le quai des Augustins, l'an 3 de la liberté française (1791).
- Diderot et d'Alembert. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences des Arts et des Métiers*. Par une Société de Gens de Lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences et des Belles Lettres de Prusse ; quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, de l'Académie Françoisse, de l'Académie Royale des Belles-Lettres de Suède, & de l'Institut de Bologne. ed. A Paris : Chez Briasson, David, Le Breton et Durand, 1704.
- Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Paris : Presses Universitaires de France, 1973.
- Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1960.

- Durkheim, Émile. *Division du travail social*. Paris : P.U.F., 1973.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. London : Fontana, 1986.
- Elias, Norbert. *La société des individus*. Paris : Fayard, 1991, p. (éd. originale *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt sur Main : Suhrkamp, 1987)
- Evans-Pritchard, E. *Essays in social anthropology*. London : Faber and Faber, 1962.
- Fechner, Erik. Mémoire de maîtrise sous la direction de Michel Vovelle : *Les arbres de la liberté, symbole et réalité, à travers les Archives Parlementaires*,. Université de Paris 1, Panthéon Sorbonne, Institut d'Histoire de la Révolution Française, 1984-85.
- Fehrenbach, Elisabeth. « Nation » *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Munich : R. Oldenbourg, 86.
- Flaubert, Gustave. *Correspondance*. Paris : L. Conard, 1926-54.
- Foucault, Michel. *L'ordre du Discours*. Paris : Minuit, 1979.
- Foucault, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » *Magazine littéraire*. n. 309 (Avril 1993): pp. 61-74.
- Fouillée, Alfred. « La fraternité et la justice réparative. » *Revue des Deux-Mondes*. 15 mars 1880.
- Fraisse, Geneviève. *La Raison des femmes*. Paris : Plon, 1992.
- Frey, Max. *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*. Thèse présentée à la première section de la Faculté de Philosophie de l'Université de Zurich (dirigée par Aulard et Brunot). Paris : Presses Universitaires de France, 1925.
- Gallie, W. B. « Essentially Contested Concepts. » *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. LVI (1955-56) : pp. 167-199.
- Gazette nationale ou le Moniteur Universel*. Réimpression. Paris : Plon, 1961.
- Geffroy Annie. « Les dictionnaires socio-politiques 1770-1815 : une bibliographie. » *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*. Paris : Institut National de la Langue Française, 1988, Fasc. 3 : pp. 7-46.
- Geffroy, Annie. « Citoyen-citoyenne (1753-1829). » In : *Dictionnaire des Usages Socio-Politiques (1770-1815)*. Paris : INALF, 1989, Fasc. 4 : pp. 63-86.
- Gellner, Ernest. *The Concept of Kinship and Other Essays*. Oxford :, Basil Blackwell, 1987 (D'abord publié en 1973, sous le titre de *Cause and Meaning in the Social Sciences* par Routledge & Kegan Paul Ltd).

- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1982.
- Gilligan, Carol. « Remapping the Moral Domain. » In : *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. eds. M. Sosna, D. Wellbury et T. Heller. Stanford : Stanford University Press, 1986, pp. 237-252.
- Godechot, Jacques. *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799*. Paris : Aubier Montaigne, 1983 (2ème édition refondue).
- Godoy Arcaya, Oscar. « La amistad como principio político. » *Estudios Públicos* n. 49, (été 93), pp. 5-35.
- Gombrich, Ernst H. *In Search of Cultural History*. Oxford : Oxford University Press, 1969.
- Goody, Jack. *Development of family and marriage in Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Gray, John N. « On the Contestability of Social and Political Concepts. » *Political Theory*. Vol. 5. No. 3 (August 1977) : 331-348.
- Guillaumou, Jacques. *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*. Paris : Klincksieck, 1989.
- Habermas, Jürgen. « Taking Aim at the Heart of the Present. » In : *Foucault: a critical reader*. ed. David Couzens Hoy. Oxford : Basil Blackwell, 1986, pp. 103-108.
- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt : Surkamp, 1991, p. 218. Traduit en français : *De l'éthique de la discussion*. — Traduction de l'allemand par Mark Hunyadi. Paris : Les éditions du Cerf, 1992.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot, 1978 (édition originale : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt : Hermann Luchterhand, 1962).
- Halevi, R. : « Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique. » *Cahier des Annales*, n. 40 —1984
- Hayek, Friedrich. *The Constitution of liberty*. Londres : Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Hegel, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. (Traduction de Jean Hyppolite). Paris : Aubier, 1941, 2 volumes.
- Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Aubier, 1941.
- Hirschberger, Johannes . *Geschichte der Philosophie*. Fribourg : Herder, 1954.



- Hobbes. *Leviathan*. Harmondsworth : Penguin, 1968.
- Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant, la morale, le droit et la religion*. Albeuve : Éditions Castella, 1985.
- Höffe, Otfried. « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne? » In : *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. C. Audard, R. Boudon et alii. Paris : Seuil, 1988, pp. 54-72.
- Hufton, Olwen. *Women and the limits of Citizenship in the French Revolution*. Toronto : University of Toronto P., 1992
- Hugo, Victor. *Correspondance 1849-1866*. Paris : Ollendorf, 1950.
- Hugo, Victor. *Les misérables*. Paris : Garnier, 1957.
- Jagow, Kurt, Directeur de rédaction. *Politisches Handwörterbuch*. Paul Herre ed. Leipzig : K. F. Koehler, 1980—
- Jaume, Lucien. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris : Fayard, 1989.
- Jaume, Lucien. *Les déclarations des droits de l'homme*. Paris : Garnier Flammarion, 1989.
- Jaume, Lucien. « Morale publique et morale privée dans le libéralisme. » *Pouvoirs*. n. 65 (1993).
- Kant, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris : Vrin, 1964.
- Kant, Emmanuel. *Réflexions sur l'éducation*. Traduction, introduction et notes par A. Philonenko. Paris : Vrin, 1974.
- Kant, Emmanuel. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. » Quatrième proposition (traduction de Luc Ferry). In : *Critique de la faculté de juger. Suivi de : Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de : Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières?* Paris : Gallimard, 1985.
- Kant, Emmanuel. *Sur le lieu commun il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* — traduction de Luc Ferry — in *Œuvres philosophiques* Paris : Gallimard, 1986.
- Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin, 1987.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduction par A. Philonenko. Paris : Vrin, 1989.
- Kant, Emmanuel. *Métaphysique des Mœurs*. In : *Oeuvres philosophiques*. Texte traduit et annoté par Joëlle Masson et Olivier Masson. Paris : Gallimard, 1986, vol. III.
- Kant, Emmanuel. *Metaphysics of Morals*. Introduction, traduction et notes par Mary Gregor. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

- Kantorowicz, Ernst H. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Paris : Presses Universitaires de France, 1984.
- Kelly, G. A. « From Lèse-Majesté to Lèse-Nation: Treason in Eighteenth-Century France. » *Journal of the History of Ideas*. Vol. XLII, n. 2. (avril-juin 1981), pp. 269-286.
- Koselleck, Reinhart. *Le règne de la critique*. Paris : Minuit, 1979 (édition originale : *Kritik und Krise*. Francfort : Karl Albert, 1959).
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Éd. de l'école des hautes études en sciences sociales, 1990. (trad. de : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt-sur-le-Main : Surkamp, 1979).
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard : Harvard University Press, 1982.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford : Clarendon Press, 1990.
- Kymlicka, Will. « Rethinking the Family. » *Philosophy and Public Affairs*. vol. 20. n. 1 (Winter 1991) pp. 77-97.
- La Boétie, Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 1978 (texte établi par P. Léonard, suivi de « La Boétie et la question du politique », textes de Lamennais, P. Leroux, et alij).
- Lakoff, George et Johnson, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1980.
- Laponce, J.A. *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*. Toronto : University of Toronto Press, 1981.
- Larrère, Catherine. « Histoire. » *Nouvelle histoire des idées politiques* Pascal Ory (ed.). Paris : Hachette, 1987.
- Lash, Scott, ed. *Max Weber, Rationality and Modernity*. Winchester : Allen and Unwin, 1989.
- Leca, Jean. « Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations. » In : Costa Lascoux, J. ; Weil, P. (eds.). *Logiques d'États et immigration*. Paris, Kimé, 1991.
- Lefort, Claude. *Machiavel, le travail, l'œuvre*. Paris : Gallimard, 1972.
- Legendre, Pierre. *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*. Paris : P.U.F., 1968.
- Legendre, Pierre. *Jouir du pouvoir*. Paris : Éditions de Minuit, 1976.
- Leibnitz. « De rerum originatione radicali ». *Opera philosophica*. Berlin : 1840.
- Locke, John. *The second treatise of government : an essay concerning the true original extent and end of civil government*. Oxford : Blackwell, 1966.

- Locke, John. *A letter concerning toleration*. Chicago : Encyclopaedia Britannica, 1978.
- Louis Sébastien Mercier. *Néologie, ou Vocabulaire des mots nouveaux à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. 2 vol. Paris : Moussard, 1801.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. Atlantic Highlands : NJ. Humanities Press, 1975.
- Lukes, Steven. *Marxism and Morality*. London : Oxford University Press, 1985.
- MacIntyre, Alasdair. « Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. » *The Monist*. Vol 60. n. 4 (1977) : pp. 453-72.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London : Duckworth, 1981.
- MacIntyre, Alasdair. « The relationship of philosophy to its past. » In : *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Schneewind, J. B. - Skinner, Quentin et Rorty, Richard eds. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice ? Which Rationality ?* London : Duckworth, 1988.
- MacKinnon, Katharine. *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1989.
- Mailaender, Gilbert. *Friendship. A study in theological ethics*. London : University of Notre Dame Press, 1981.
- Maitland Bradfield, Richard. *A natural history of association. A study in the Meaning of Community*. London : Duckworth, 1973.
- Manin, Bernard. « Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique » *Le Débat*. (Jan. 85), pp. 72-93.
- Marie le Jars de Gournay. « Egalité des hommes et des femmes. » Repris dans : *La fille d'alliance de Montaigne, Marie de Gournay. Essai. Suivi de l'Egalité des hommes et des femmes*. Mario Schiff. Paris : Champion, 1910, pp. 57-77.
- Martinelli, Alberto. « I principi della Rivoluzione Francese e la società moderna », in Alberto Martinelli, Michelle Salvati et Salvatore Veca (ed.). *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Milan : Il Saggiatore, 1989.
- Marx, Karl. *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Joseph O'Malley ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1970.
- Marx, Karl. *Les luttes de classes en France*. Paris : Éditions sociales, 1974. Ed. originale 1850.
- Mathiez, Albert. *La Révolution Française*. Paris, 1940. 7ème éd.

- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Mauss, Marcel. « Nation, nationalité, nationalisme. » *Œuvres*. Paris : Éd. de Minuit, 1969, Tome III, pp. 569 à 639).
- Mc Williams, Wilson Carey. *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1973
- Mc Williams, Wilson Carey. « Fraternity and nature. » *Political Theory*. n. 2, August 74, pp. 321-329
- Mc Williams, Wilson Carey. « Fraternity. » *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford : Basil Blackwell, 1987, pp. 162-163.
- Mercier, Louis Sébastien. *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Paris : Moussard, 1801, 2 vol.
- Michelet, Jules. *Journal*. 1849-60. (éd. P. Viallaneix). Paris : Gallimard, 1962.
- Mignet, F. A. *Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814*. Paris : Firmin Didot, 1824.
- Mirabeau (le Marquis de). *L'ami des hommes ou traité de la population*. (Avec une préface et une notice biographique par M. Rouxel). Paris : Guillaumin et Cie, 1883.
- Morris, John Robert. « Liberté, égalité, fraternité : sources and development of a slogan. » *Klasse en ideologie in de vrijmetselarij. Tijdschrift voor de studie van de verlichting*, n. 3-4 (1973).
- Mulhall, Stephen et Swift, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford : Blackwell, 1992.
- Muller, Jean Claude. « Parenté métaphorique et relations interethniques chez les Rukuba. » *Journal des africanistes*. Tome 56. Fascicule 2 (1986) : pp. 67-87.
- Muxel, Anne. « La mémoire familiale. » In : *La famille. L'état des savoirs* (sous la direction de François de Singly) pp. 250-261.
- Nagel, Thomas. *The view from nowhere*. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Nelson, Benjamin. *The idea of usury. From tribal brotherhood to universal otherhood*. Princeton : Princeton University Press, 1949.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford : Blackwell, 1974. (Traduction française : *Anarchie, État et Utopie*. Paris : PUF, 1988).
- Nussbaum, Martha. « Justice for Women. » *New York Review of Books*. (8 octobre 1992) : pp. 43-48.

- O'Neill, Onora. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Okin, Susan Moller. *Gender, Justice and the Family*. New York : Basic Books, 1989.
- Orr, James R. et McNall, Scott. « Fraternal Orders and Working-Class Formation in Nineteenth-Century Kansas. » In : *Bringing Class Back In. Contemporary and Historical Perspectives*. (eds). McNall, Levine et Fantasia. Boulder et Oxford : Westview Press, 1991, pp. 101-117.
- Ozouf Mona. « Fraternité. » In : *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Furet et Ozouf (eds.). Paris : Flammarion, 1988, pp. 731-741.
- Ozouf, Mona. *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris : Gallimard, 1989.
- Ozouf, Mona. « Liberté, égalité, fraternité » in Pierre Nora (ed.) *Les lieux de la mémoire. Tome III : La France. De l'archive à l'emblème*. Paris : Gallimard, 1992, pp. 583 à 629.
- Panella, Giuseppe. « Fraternità. Semantica di un concetto », *Teoria Politica*, vol. V, n. 2-3 (1989). pp. 143-166.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford : Oxford University Press, 1984.
- Pasquino, Pasquale : « Le concept de Nation et les fondements du droit public de la Révolution : Siéyès. » In : Furet, François (ed.). *L'héritage de la Révolution française*. Paris : Hachette, 1989, p. 309-333.
- Pateman, Carole. « The fraternal social contract. » In : *Civil Society and the State. New European Perspectives*. John Keane (ed), London : Verso, 1988, pp. 121-127.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Cambridge : Polity press, 1988.
- Pizzorno, Alessandro. « Some other kinds of otherness: a critique of "rational choice" theories. » *Development, democracy and the art of trespassing : essays in honour of Albert O. Hirschman*. Ed. Foxley, Alejandro et al. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1986.
- Platon. *La République*. Paris : Flammarion, 1966.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. London : Methuen & Co Ltd, 1971
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1975.
- Poperen, Jean : *Robespierre, textes choisis*. Paris, Éd. Sociales.

- Proschwitz, Gunnar von. « Le vocabulaire politique au XVIIIème siècle avant et après la Révolution. Scission ou continuité ? » (*Le français moderne. Revue de Linguistique Française*, n. 2 (avril 1966), pp. 87-102.
- Proust, Marcel. *Contre Sainte Beuve*. Paris : Gallimard, 1954.
- Qu'est-ce que les Lumières ? Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.
- Rabelais. *Oeuvres*. Paris : éd. Lefranc, vol. III.
- Ranft, Theodor. *Der Einfluss der französischen Revolution auf den Wortschatz der französischen Sprache*. Darmstadt : C.F. Winterseher, 1908.
- Rawls, John. *A theory of Justice*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1971. (Traduction française : *Théorie de la justice*. Paris : Seuil, 1987).
- Rawls, John. « Fairness to Goodness. » *Philosophical Review*. n. 84 (1975) : pp. 536-554.
- Rawls, John. « Kantian Constructivism in Moral Theory. Rational and Full Autonomy. » *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVII. n. 9 (Septembre 1980).
- Rawls, John. « The basic liberties and their priority. » In : *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, Vol. III.
- Rawls, John. « Justice as Fairness: Political not Metaphysical. » *Philosophy and Public Affairs*. vol. 14, n. 3 (Summer 85) : pp. 223-251.
- Rawls, John. « The Idea of an Overlapping Consensus. » *Oxford Journal of Legal Studies*. vol. 7n. 1 (1987) : pp. 223-251.
- Rawls, John. « The Priority of Right and Ideas of the Good. » *Philosophy and Public Affairs*. vol. 17, n. 4 (Fall 1988).
- Rawls, John. « The Domain of the Political and Overlapping Consensus. » *New York University Law Review*. vol. 64, n. 2 (May 1989) : pp. 233-255.
- Rawls, John. *Political liberalism*. New York : Columbia U. P., 1993.
- Rawls, John « The law of peoples. » *Critical Inquiry*, n. 1, vol. 20 (automne 1993).
- Raz, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford : Clarendon P., 1986.
- Réimpression de l'ancien Moniteur, seule Histoire authentique et inaltérée de la Révolution française. Paris : Plon, 1847-1863.
- Reinhardt, Rolf. « Pour une histoire des mots-thèmes socio-politiques en France (1680-1820). » *Mots*. n. 5 (Octobre 1982) : pp. 189-202.

- Reinhard, Charles Frédéric. *Le Néologiste Français ou Vocabulaire portatif des mots les plus nouveaux de la langue Française, avec l'explication en Allemand et l'éthymologie historique d'un grand nombre. Ouvrage, utile surtout à ceux, qui lisent les papiers publics Français et autres ouvrages modernes dans cette langue.* Nuremberg : Grattenaver, 1796.
- Revel, Jacques. « Les corps et les communautés. » In : Baker, M. (ed). *The political culture of the old regime.* New York : Pergamon Press, 1987, pp. 225-242.
- Rey, Alain. « Révolution » *Histoire d'un mot.* Paris : Gallimard, 1989.
- Richter, Melvin. « Begriffsgeschichte and political theory. » *Political Theory.* Vol. 14.n. 4 (novembre 1986): pp. 604-637.
- Ricœur, Paul. *La métaphore vive.* Paris : Seuil, 1975.
- Ricœur, Paul. *Temps et récit.* Paris : Seuil, 1985. 3 volumes.
- Ricœur, Paul. *Soi même comme un autre.* Paris : Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul. « Morale, éthique et politique. » *Pouvoirs.* n. 65 (1993) : pp. 5-17.
- Ricœur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia.* George H. Taylor ed. New York : Columbia University Press, 1986.
- Rigotti, Francesca. « Patriarcato e fratellanza. Immagini familiari nel discorso politico », *Teoria Politica*, vol. IV, n. 2 (1988). pp. 65-87.
- Rigotti, Francesca. *Metafore della Politica.* Bologna : Il Mulino, 1988.
- Robespierre, Maximilien. *Discours.* 1789-93. In : *Œuvres.* Éd. M. Bouloiseau, G. Lefbvre, A. Soboul.
- Rohde, Deborah L. « Feminist Critical Theories. » *Stanford Law Review.* n. 42 (1990) : pp. 617-638.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton : Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. «The Priority of Democracy to Philosophy. » In : *Objectivity, Relativism and Truth.* Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social.* In *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris : Gallimard, 1964.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the limits of justice.* Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique,* Paris : Gallimard, 1960.
- Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale.* Paris et Lausanne : Payot, 1916.

- Schieder, Wolfgang. « Brüderlichkeit, Bruderschaft, Bruderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe. » In : Otto Brunner, Werner Conze et Reinhard Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1972, Tome 1, pp. 552-581.
- Schlanger, Judith E. *Les métaphores de l'organisme*. Paris : Vrin, 1971.
- Schneewind, J. B., Skinner, Quentin et Rorty, Richard. (eds.) : *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984,
- Scruton, Robert. *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. London : Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Sen, Amartya. « Equality of What. » In : *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford : Blackwell, 1982,
- Sen, Amartya. « More than hundred million women are missing. » *New York Review of Books*. (20 décembre 1990): pp. 61-66.
- Sewell Jr., William H: *Work and Revolution in France. The language of labor from the old regime to 1848*. Cambridge : Cambridge University Press, 1980.
- Sewell Jr., William H. « Le citoyen/la citoyenne : Activity, Passivity and the Revolutionary Concept of Citizenship. » In : Colin Lucas (ed). *The Political Culture of the French Revolution*. Oxford : Pergamon, 1988.
- Sheehan, James J. « Begriffsgeschichte: Theory and Practice. » *Journal of Modern History*. n. 50 (Juin 1978) : pp. 312-319.
- Silver, Allan. *Friendship and trust as moral ideals*, manuscrit.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1978, 2 volumes.
- Skinner, Quentin. « The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. » In : *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. J. B. Schneewind, Quentin Skinner et Richard Rorty (eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Skinner, Quentin. « A reply to my critics. » In : *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge : Polity Press and Basil Blackwell, 1988.
- Skinner. « Language and political change. » In : *Political Innovation and conceptual change*. eds. Terence Ball, James Farr et Hanson Russell L. Cambridge : Cambridge University Press, 1989, pp. 6-23.
- Smith, Anthony David. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford : Basil Blackwell, 1986.



- Snetlage, Leonard, Docteur en Droits à l'Université de Gottingue. *Nouveau Dictionnaire Français contenant les expressions de nouvelle Création du Peuple Français. Ouvrage additionnel au Dictionnaire de l'Académie Française et à tout autre Vocabulaire.* A Gottingue : Chez Jean Chrétien Dieterich Libraire, 1795.
- Soeffner, Hans-Georg. « Luther. Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen individualitätstypus ». In : Hans-Georg Brose, Bruno Hildenbrand (eds.). *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende.* Opladen : Leske und Budrich, 1988, pp. 107-149.
- Sonenscher, M. « The Sans-Culottes of the Year II : rethinking the language of labor in revolutionary France. » *Social History*, n. 3 (1984), pp. 320-328.
- State, Debra. « Markets in women's reproductive labour. » *Philosophy and Public Affairs.* vol. 21. n. 2 (Spring 92) : pp. 107-131.
- Stephen, J. F. *Liberty, Equality, Fraternity.* London and New York, Hold and Williams, 1975 (1ère édition 1873).
- Strauss, Leo . *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis,* Oxford. Oxford, 1936.
- Théry, Irène et Biet, Christian, (Textes réunis et présentés par). *La famille, la loi, l'État. De la Révolution au Code Civil.* Paris : Éditions du Centre Georges Pompidou, 1989.
- Tribe, Keith. « The Geschichtliche Grundbegriffe Project : From History of Ideas to Conceptual History. » *Comparative Studies in Society and History.* n. 31 (1989) : pp. 180-184.
- Tully, James (ed.). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics.* Cambridge : Polity Press and Basil Blackwell, 1988.
- Vacherot, E. *La Démocratie.* Paris, F. Chamenot, 1860.
- Van Parijs, Philippe. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique.* Paris : Seuil, 1991.
- Veyne, Paul. « Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs. » *Diogene.* n. 143 (Juillet-Septembre 1988), pp. 3-22.
- Vico, Giambattista. *La scienza nuova.* Milano : Rizzoli, 1977.
- Vovelle, Michel (sous la direction de). *L'État de la France pendant la Révolution (1789-1799).* Paris : La Découverte, 1988.
- Vovelle, Michel. *La mentalité révolutionnaire, sociétés et mentalités sous la Révolution française.* Paris : Éd. Sociales, 1985.
- Waldron, Jeremy. « Can communal goods be human rights », in *Archives Européennes de sociologie*, Tome 28 (87), pp. 296-322.

## *Bibliographie*

- Walzer, Michael. *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*. New York : Basic Books, 1983.
- Weber, Max. *Le savant et le politique*. Paris : Plon, 1959.
- Weber, Max. *Economie et Société*. Paris : Plon, 1971.
- Weber, Max. *La ville*. Paris : Aubier Montaigne, 1982 (traduction de *Die Stadt*, extrait de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1947).
- Weil, Eric. *Philosophie politique*. Paris : Vrin, 1984 (4ème édition).
- Williams, Raymond. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Londres : Fontana, 1976.











